PONTIFICIA UNIVERSITAS GREGORIANA

FACULTAS PHILOSOPHIAE

LA DIVISIÓN DE LAS CIENCIAS ESPECULATIVAS EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

Auctore

RAFAEL PASCUAL AGUIRRE DE CÁRCER, L.C.

Excerpta ex dissertatione ad Doctorandum
in Facultate Philosophiae
Pontificiae Universitatis Gregorianae

ROMA 2003

Vidimus et approbamus ad normam Statutorum Universitatis

Romae, ex Pontificia Universitate Gregoriana

die 10 mensis decembris anni 1996

R. P. Prof. Nico Sprokel, S.J.

R. D. Prof. Mario Pangallo

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

Uno de los temas que de un modo u otro ha ido apareciendo a lo largo de la historia de la filosofía, y que refleja en buena medida la visión del mundo que constituye la característica de los diversos autores y escuelas que han dejado huella en el transcurso de la misma, es el de la división de las ciencias especulativas[1].

A primera vista, este asunto puede parecer como una cuestión de carácter introductorio, a partir de la cual se desarrolla o edifica todo el sistema filosófico sucesivo. Sin embargo, de hecho resulta ser más bien el fruto maduro de largos años de labor reflexiva.

El hombre, al encontrarse con el mundo que le rodea, trata de descubrir su inteligibilidad. Por una parte se familiariza con las cosas de su entorno, las cuales van así adquiriendo una *carga epistémica*, una cierta *entidad* y una carta de ciudadanía dentro del mundo de las ciencias; por otra, trata de descubrir o de establecer un cierto orden entre los objetos con que entra en contacto, con el fin de potenciar tanto el conocimiento como el empleo de los mismos. Es así como han ido surgiendo las ciencias como sistemas o modelos explicativos de la realidad.

Dentro del ámbito de la epistemología, ha surgido por una parte el deseo de buscar un criterio en base al cual se pueda establecer la división más fundamental de las ciencias en general, y de las ciencias especulativas en particular. Asimismo, se ha tratado de descubrir la relación que puede existir entre ellas. Además, se ha investigado si existe un fundamento objetivo para establecer tanto la división como la relación entre las diversas ciencias, o también, desde una perspectiva aún más global, se ha planteado el problema de la relación entre el conocimiento y la realidad, entre el saber y el ser. De las diversas respuestas que se han dado a estas cuestiones a lo largo de la historia han surgido los diversos sistemas filosóficos.

En nuestro estudio hemos tratado de afrontar estas cuestiones de un modo bastante concreto y determinado, para evitar caer en vagas generalidades y en visiones demasiado amorfas o eclécticas. Hemos escogido, por tanto, llevar a cabo esta investigación centrados particularmente en un autor: sto. Tomás de Aquino, y he-

---

[1] En efecto, como dice acertadamente P. Merlan, "Il problema di una classificazione delle scienze è importante. Una intera *Weltanschauung* può essere condensata in una tale classificazione" (P. MERLAN, *Dal platonismo al neoplatonismo*, Vita e Pensiero, Milano, 1990, p. 147).

mos estudiado su pensamiento especialmente en una de sus obras: el *In Boethii de Trinitate*.

Hemos hecho esta elección por haber encontrado allí la doctrina más profunda, original y acabada sobre el tema, desde un enfoque genuinamente "realista". Por otra parte, este estudio nos ha ofrecido la clave para llevar a cabo un análisis de estas cuestiones desde una perspectiva histórica, proyectada tanto hacia el pasado (particularmente hasta Platón y Aristóteles), como hacia el futuro, viendo y evaluando los desarrollos sucesivos de la doctrina del Aquinate en sus comentaristas "clásicos" y en los estudiosos contemporáneos.

Asimismo, no nos hemos limitado a analizar la obra que sirve de base para nuestro estudio, sino que hemos seguido la pista de los elementos descubiertos en la misma para adentrarnos en el vasto campo de toda la producción filosófica de sto. Tomás. De este modo hemos logrado una visión mucho más rica y completa, y hemos podido dilucidar si la doctrina encontrada en el *In Boethii De Trinitate* se mantiene de modo estable y constante en sus demás obras, o si por el contrario se ha dado una evolución o una modificación notable en la misma.

Vamos a emprender, por tanto, nuestro estudio en busca de la doctrina tomista de la división de las ciencias especulativas, la cual se revelará especialmente útil sobre todo para determinar la naturaleza, el estatuto y el método de la ciencia especulativa por excelencia, la más noble y elevada: la metafísica.

Para ello, comenzaremos nuestra investigación con un estudio de los autores que más directa y explícitamente han influido en el pensamiento del Aquinate al respecto. No pretendemos hacer una historia del tema en general, como lo hiciera J. Mariétan a inicios del siglo XX[2], sino sólo un análisis de las fuentes que sirvieron de inspiración para la síntesis tomista. Por ello, dejaremos de lado a algunos autores que tendrían aportaciones interesantes sobre el asunto (sea comentaristas griegos y árabes de Aristóteles, como Alejandro de Afrodisia, o Al Farabi; sea neoplatónicos, como Porfirio, Proclo, o Ammonio; sea incluso autores medievales latinos cercanos al ámbito de sto. Tomás, como Hugo de San Víctor[3], Domingo Gundisalvo[4], Robert Kilwardby[5], Roger Bacon, san Buenaventura[6], etc.). Estudiare

---

[2] J. MARIÉTAN, *Problème de la classification des sciences d'Aristote à s. Thomas*, St-Augustin - Alcan, Valais - Paris, 1901.

[3] Cf. HUGO DE S. VICTORE, *Eruditionis Didascalicae*, lib.II, Migne, PL CLXXVI, 751-759.

[4] "Secundum has igitur omnes divisiones necessario partes philosophiae theoricae tres sunt: scilicet aut speculatio de his, quae non sunt separata a suis materiis nec in esse nec in intellectu; aut est speculatio de his, quae sunt separata a materia in intellectu, non in esse; aut speculatio de his, quae sunt separata a materia in esse et in intellectu. Prima autem pars divisionis dicitur scientia physica sive naturalis, quae est prima et infima; secunda dicitur scientia mathematica sive disciplinalis, quae est media; tertia dicitur theologia sive scientia prima, sive philosophia prima, sive metaphysica" (DOMINICUS GUNDISSALINUS, *De divisione philosophiae*, ed. Ludwig Baur, en «Beiträge zur Ges-

mos por tanto, de modo particular, a seis autores, cuya talla e influjo en el Aquinate, y en buena parte de la filosofía occidental, son indiscutibles. Se trata de Platón, Aristóteles, Boecio, Avicena, Averroes y Alberto Magno.

El análisis de estos autores, que naturalmente no podrá ser exhaustivo (por no ser éste el fin de nuestro trabajo, y porque desbordaría la magnitud del mismo), se hará en función del fin concreto que buscamos: ver de qué modo y hasta qué punto influyeron en el pensamiento y en la doctrina del Aquinate, y sobre todo descubrir los elementos que aportan, y cómo sto. Tomás se sirve de ellos. Por este motivo, en nuestro estudio comenzaremos con un breve contexto histórico del autor, que nos permitirá ubicarlo en el horizonte concreto de la historia del pensamiento filosófico, de modo que podamos contar con el marco adecuado para valorar su aportación. A continuación nos fijaremos, por una parte, en lo que nos ofrecerá cada autor en los textos más representativos que hemos encontrado al respecto. Por otra parte, veremos qué es lo que aparece referido, explícita o implícitamente, por parte de sto. Tomás mismo: cómo comenta al autor en cuestión, qué valoración hace de su doctrina, qué elementos incorpora o transforma del mismo. Asimismo, cuando sea el caso, nos dedicaremos a evaluar algunas interpretaciones de autores sucesivos, sobre todo contemporáneos, sobre el tema de la división de las ciencias especulativas en cada uno de los autores estudiados, tomando posición, en cuanto sea posible, en los debates suscitados en torno al mismo.

Una vez preparado el terreno para entrar en el núcleo de nuestro estudio, al contar con el contexto o marco histórico del mismo, nos dedicaremos a presentar la doctrina tomista de la división de las ciencias especulativas. Comenzaremos presentando la obra que sirve como de base y de rampa de lanzamiento de la investiga-

---

chichte der Philosophie des Mittelalters», Band IV. Heft 2-3, Aschendorff, Münster, 1903, pp. 14-15; cf. también J.A. WEISHEIPL, *Classification of the Sciences in Medieval Thought*, en «Mediaeval Studies», 27 (1965), pp. 70-72; A. GHISALBERTI, *Percorsi significativi della 'Metafisica' di Aristotele nel medioevo*, en «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 85 (1993), pp. 588-590). Domingo Gundisalvo se refiere explícitamente a Boecio: "Et ob hoc dicit Boëthius, quod physica est inabstracta et cum motu, mathematica abstracta et cum motu, theologia vero abstracta et sine motu" (*op. cit.*, p. 15).

[5] Cf. J.A. WEISHEIPL, *Classification of the Sciences in Medieval Thought*, en «Mediaeval Studies», 27 (1965), pp. 75-78.

[6] "(...) quoniam intellectus noster dirigi habet in iudicando secundum rationes formales, et hae tripliciter possunt considerari: vel in comparatione ad *materiam*, et sic dicuntur *rationes formales*; vel in comparationem ad *animam*, et sic *intellectuales*; vel in comparationem ad *divinam sapientiam*, et sic *ideales*: ideo *naturalis* philosophia triplicatur in *physicam proprie dictam*, in *mathematicam* et in *metaphysicam*; ita quod *physica* consideratio est circa rerum generationem et corruptionem secundum virtutes naturales et rationes seminales; *mathematica* est circa considerationem formarum abstrahibilium secundum rationes intelligibiles; *metaphysica*, circa cognitionem omnium entium, quae reducit ad unum primum principium, a quo exierunt secundum *rationes ideales* sive ad Deum in quantum *principium*, *finis* et *exemplar*; licet inter metaphysicos de huiusmodi rationibus idealibus nonnulla fuerit controversia" (BONAVENTURA, *De reductione artium ad theologiam*, n.4, en «Sancti Bonaventurae Opera Omnia», Quaracchi, 1891, vol. V, p. 321).

ción sucesiva: el *In Boethii de Trinitate*. Presentaremos su doctrina con una paráfrasis, casi literal, de los cuatro artículos de la cuestión quinta, la cual está dedicada íntegramente al tema de la división de las ciencias, y a la presentación de la naturaleza y del objeto propio de cada una de las ciencias que resultan de tal división: la física, la matemática y la metafísica.

A continuación, tomaremos los elementos más significativos que hayamos encontrado en nuestra exposición del *In Boethii de Trinitate*, y los estudiaremos en profundidad, no sólo a la luz de esta obra, sino también de la producción del Aquinate en su conjunto. Estudiaremos así el tema de la abstracción, pero no en general, sino más bien en función del tema de la división de las ciencias - si bien tendremos que enmarcarla dentro del campo general de la teoría del conocimiento de sto. Tomás. Asimismo, trataremos de establecer la diferencia que existe entre las dos operaciones fundamentales del entendimiento humano (la que solemos llamar *simple aprehensión*, y la *composición o división*), las cuales dan lugar respectivamente a los conceptos o nociones y a los juicios o enunciados.

Este análisis nos permitirá afrontar una cuestión sucesiva: la de la diferencia que existe entre los dos tipos de abstracción intelectiva (la *abstractio* propiamente dicha o en sentido estricto, que se da a nivel de la *simple aprehensión*, y la *separatio* o abstracción en sentido amplio, que tiene lugar en la *divisio intellectus*). Una vez establecida esta división fundamental entre la *abstractio* y la *separatio*, nos dedicaremos al estudio de la subdivisión de la primera (la *abstractio*) en dos tipos o especies: la que sto. Tomás llama *abstractio universalis a particulari* o *abstractio totius*, y la *abstractio formae a materia sensibili*. Trataremos de descubrir, asimismo, el fundamento de tal subdivisión, y la diferencia esencial que existe entre estos dos tipos de abstracción en sentido estricto.

Una vez afrontadas estas cuestiones previas, que son como prolegómenos de nuestro tema central, entraremos de lleno en el núcleo de la cuestión, examinando por una parte los textos en los que sto. Tomás presenta de un modo u otro la división de las ciencias especulativas, y por otra poniendo en evidencia los principios, criterios o pautas en base a los cuales establece y fundamenta tal distinción.

La última parte de nuestro estudio estará dedicada a las aportaciones sucesivas, en ámbito tomista, sobre el tema de la división de las ciencias especulativas. Centraremos nuestro estudio en torno a un argumento que ha focalizado la discusión sobre este asunto: el de los así llamados *grados de abstracción*. En las partes precedentes ya habremos tenido ocasión de constatar no sólo que tal expresión se halla totalmente ausente del *opus* del Aquinate (así como también de casi la totalidad de los demás autores estudiados en la primera parte de nuestra investigación), sino también que su sentido es ajeno, e incluso opuesto, a la doctrina expresa del Doctor Angélico. Así que investigaremos dónde se originó esta expresión, estudiando sobre todo a los dos autores a los que normalmente se la suele atribuir: Ca-

yetano y Juan de santo Tomás. Presentaremos de modo casi sumario la historia de la misma: la fortuna que tuvo en la escolástica tardía, y sobre todo en el *neotomismo* de finales del s.XIX, hasta llegar al debate que surgió en torno a esta cuestión en la primera mitad del s. XX, el cual se prolongó prácticamente hasta nuestros días.

Concluiremos nuestro trabajo con una contribución a dicho debate, a la luz de los resultados de nuestra investigación, con la esperanza de que pueda ser de utilidad para resolver la cuestión que ha constituido el objeto de estudio de esta obra: el criterio para establecer la división de las ciencias especulativas.

En cuanto a la estrategia que hemos seguido en la elaboración del presente trabajo, por una parte hemos hecho hincapié en la dimensión histórica y positiva, con un amplio recurso a las fuentes, a las citas textuales, referencias o paráfrasis hechas a los pasajes de los autores estudiados. Por este motivo, como podrá observarse, el aparato crítico es abundante. Hemos preferido citar párrafos enteros, o al menos textos relativamente completos, para reflejar y respetar el contexto y poner así más en evidencia el pensamiento auténtico del autor estudiado. A este respecto, es importante hacer notar desde el inicio que, por una opción metodológica, no hemos pretendido citar los textos de sto. Tomás siguiendo un orden cronológico. El orden que hemos escogido ha sido dictado más bien en función de los contenidos, sea en cuanto a la afinidad de ideas, sea en cuanto a la ilación lógica de las mismas.

Asimismo, sobre todo en el caso de sto. Tomás, hemos insistido en presentar los pasajes paralelos (aún a costa de caer en repeticiones), sobre todo al tratar los aspectos más importantes que dicen relación directa con el objeto de nuestro estudio. Lo hemos hecho para resaltar la continuidad de pensamiento del Aquinate al respecto, y también porque en no pocas ocasiones aportan una nueva luz o perspectiva, una formulación complementaria, un ejemplo, o cualquier otro elemento que puede contribuir a captar con mayor claridad y profundidad la mente de sto. Tomás sobre el tema en cuestión.

Para lograr lo anterior, nos ha sido de suma utilidad el recurso hecho de los instrumentos informáticos con los que actualmente se puede contar: por una parte el uso frecuente de la monumental *Thomae Aquinatis Opera Omnia* en edición electrónica, llevada a cabo bajo la dirección del P. R. Busa, sin la cual hubiera sido casi imposible, o al menos mucho más lento y arduo, el trabajo realizado[7]; por otra

---

[7] Cf. *Thomae Aquinatis Opera Omnia cum hipertextibus in CD-ROM*, auctore Roberto Busa S.J., Editoria Elettronica Editel, Milano, 1992. Salvo indicación contraria, usaremos los textos que aparecen en esta edición electrónica, los cuales a su vez están tomados de las mejores ediciones disponibles en el momento en que se hizo el *Index Thomisticus* (es decir, en torno a los años setenta). En el caso del *In Boethii de Trinitate*, por razones obvias hemos optado por seguir la edición Leonina, que fue publicada el año 1992. Asimismo hemos seguido también la edición Leonina para el opúsculo *De ente*

parte, otra serie de programas de edición de textos, de indexación y de bases de datos que, de modo semejante, han potenciado en cuanto a la eficiencia y a la amplitud el trabajo que hemos llevado a cabo.

Asimismo, hemos conjugado esta amplia dimensión documental-positiva con una vertiente sistemática-especulativa, tratando no sólo de poner en un orden más lógico y coherente los datos de que disponíamos, sino sobre todo de desentrañar la riqueza de contenido, y de buscar la interpretación que más se ajustara al pensamiento del autor, en diálogo con las aportaciones de otros autores al respecto.

Finalmente, no nos queda sino agradecer a todos aquellos que, de un modo u otro, han hecho posible este trabajo, sea por su solicitud en bien de nuestra formación intelectual, sea por la aportación de sus propios esfuerzos y hallazgos en un sinfín de publicaciones que hemos podido consultar para llevar a cabo el presente estudio, sea por el apoyo y la asesoría cercana, ofreciendo una prudente y acertada guía a nuestra investigación y revisando y corrigiendo pacientemente las primeras redacciones.

Un reconocimiento especial no puede faltar para aquellos a quienes debo lo más fundamental: el don de la vida, sin el cual lo que sigue simplemente no hubiera existido. En primer lugar, a Dios, mi Creador, Señor y Padre amantísimo. Y en segundo lugar, de un modo muy sentido, agradezco y brindo el fruto de estos años de investigación a mis padres, de quienes tanto he recibido y a quienes tanto debo.

---

et essentia, siguiendo la numeración de los capítulos adoptada por dicha edición, y no la de L. Baur y J. Koch, que fue la que adoptó el *Index Thomisticus*.

SEGUNDA PARTE

La división de las ciencias especulativas

en santo Tomás de Aquino

Una vez que hemos llevado a cabo nuestro recorrido histórico, en busca de los antecedentes de la doctrina de la división de las ciencias que desarrolló el Aquinate[1], vamos a proceder a estudiar dicha doctrina en dos fases. En primer lugar, nos dedicaremos a presentar y analizar la obra en la que podemos encontrar tratada dicha temática del modo más amplio, detallado y profundo: el *In Boethii de Trinitate*. Acto seguido, buscaremos completar nuestro estudio con un desarrollo de los elementos más esenciales encontrados en la obra citada a la luz de las restantes obras del Doctor Angélico, en los pasajes en los que, de modo directo u ocasional, encontramos aspectos que corroboran, complementan o amplían los ya analizados en la obra que sirve de plataforma y de guía de nuestro estudio.

[1] Esta parte de la disertación está siendo publicada en forma de artículos, de los cuales algunos ya han salido a la luz: *La división de las ciencias en Aristóteles*, en «Alpha Omega», 3 (2000), pp. 41-59; *Boecio y la división de las ciencias especulativas en el 'De Trinitate'*, en «Alpha Omega» 4 (2001), pp. 67-86.

CAPÍTULO 5

La división de las ciencias especulativas y los tipos de distinción en el *In Boethii de Trinitate*[2]

Hemos escogido como punto de referencia privilegiado de nuestra investigación el comentario de sto. Tomás al opúsculo teológico conocido como *De Trinitate* de Boecio, particularmente la cuestión quinta del mismo, pues, como hemos dicho y como veremos confirmado dentro de poco, en esta obra es donde se trata el tema de la división de las ciencias especulativas con mayor amplitud y profundidad que en cualquier otra obra del Aquinate.

En efecto, como reconoce la mayoría de los estudiosos de sto. Tomás, no existe en toda la abundante producción del Aquinate otro pasaje en el que afronte con tanto detenimiento y detalle, así como con tanta precisión y de un modo tan particularizado, el tema en cuestión. Por otra parte, los autores también coinciden en recalcar la importancia de esta obra. Así, para P.-M. Gils, el *BDT* es un "texte capital de la pensée philosophique thomiste"[3]; según R. McInerny, el *BDT*, junto con el *De Hebdomadibus*, representan los mejores comentarios hechos a los tratados de Boecio[4]. D.C. Hall insiste en que, a pesar de tratarse de una obra incon-

---

[2] En adelante haremos referencia a esta obra con las siglas *BDT*. Citaremos la edición leonina, indicando cuando sea necesario la(s) línea(s) del texto que se cita o al que se hace referencia. Sin embargo, en cuanto a la escritura latina, hemos preferido adoptar el criterio escogido por Decker en su edición del *BDT*: "textus orthographia hodierna reddetur" (THOMAS DE AQUINO, *Expositio super librum Boethii de Trinitate. Ad fidem codicis autographi nec non ceterorum codicum manu scriptorum*. Rec. Bruno Decker, Brill, Leiden, 1955, p. 39), sea por considerarlo más legible, sea para unificar con las demás referencias que haremos a las restantes obras de sto. Tomás. Asimismo, al citar a Aristóteles, no seguiremos la notación seguida por la edición de la *Commissio Leonina*, en la que se indica, cuando existe, el libro y el capítulo del comentario de sto. Tomás a esta obra, sino que indicaremos la referencia de Aristóteles, en base a la edición Bekker y, cuando sea oportuno, también señalaremos la referencia correspondiente al comentario de sto. Tomás al texto de Aristóteles.

[3] P.-M. GILS, *L'édition Decker du «In Boethium de Trinitate» et les autographes de S. Thomas d'Aquin*, en «Scriptorium», 10 (1956), p. 111.

[4] "(...) the Thomistic commentaries on Boethius are without question the best commentaries ever written on the tractates" (R.M. MC INERNY, *Boethius and Aquinas*, Cath. Univ. of America Press, Washington, 1990, p. 249).

clusa - como veremos más adelante -, no deja de tener un valor singular[5]. Asimismo, A. Walz recalca que esta obra juvenil de sto. Tomás nos da a conocer su pensamiento de un modo mejor que la mayor parte de sus restantes escritos[6]. Para A. Maurer, aunque posiblemente no se trate de la última palabra de sto. Tomás sobre el tema - por lo cual habrá que confrontarlo con lo expresado en las obras sucesivas -, sin embargo el *BDT* mantiene su valor excepcional en orden al conocimiento de la mente del Aquinate sobre esta temática, por el hecho de que no volvió a tratar las cuestiones allí planteadas con tanto detalle[7]. De modo semejante, C. Vansteenkiste reconoce que, aun tratándose de una obra juvenil, su doctrina es de gran importancia de cara a las cuestiones fundamentales de la teoría sobre la ciencia[8]. En esta misma línea se expresa M.-D. Chenu, poniendo en énfasis la precocidad intelectual de sto. Tomás[9]. J.F. Wippel recalca también que precisamente en las qq.5 y 6 del *BDT* es donde sto. Tomás trata más ampliamente el tema de la división, la naturaleza y los métodos de las ciencias especulativas[10]. De modo análogo se expresan los editores de la traducción española del *BDT*[11], A. García Marqués y

[5] "Rather than being a small, transitional work, the Expositio of the De Trinitate is actually an unfinished, major work, of tremendous importance" (D.C. HALL, *The Trinity. An Analysis of St. Thomas Aquinas' «Expositio» of the «De Trinitate» of Boethius*, Brill, Leiden - New York - Köln, 1992, p. 43).

[6] "Cette oeuvre de jeunesse, au style vivant, nous fait connaître la pensée de Thomas mieux que la plupart de ses autres oeuvres" (A. WALZ - P. NOVARINA, *Saint Thomas d'Aquin*, Publ. Univ. de Louvain - B.-Nauwelaerts, Louvain - Paris, 1962, p. 104).

[7] Sobre las cuestiones 5 y 6 del *BDT*, Maurer afirma que "(...) they are not always his last word on the subject; what he says in them should be studied along with his statements in his later works. Yet, because he never again took up the problems in such detail, they are of exceptional value in giving us an appreciation of his views on these topics" (*Thomas Aquinas, The Division and Methods of the Sciences. Questions V and VI of his Commentary on the `De Trinitate' of Boethius*. Trans. A. Maurer, Pont. Inst. of Mediaev. Stud., Toronto, 1986[4], p. vii).

[8] "Il commento di S. Tommaso all'opuscolo sacro di Boezio, intitolato *De Trinitate*, benchè un'opera piuttosto giovanile, è un testo di somma importanza per le questioni fondamentali di una dottrina scientifica" (C. VANSTEENKISTE, *Un testo di San Tommaso in edizione critica*, en «Angelicum» 33 (1956), p. 437).

[9] "Si è d'accordo anche nel proclamare la precoce maturità di un teologo che, fin dalla sua giovinezza, seppe in tal misura definire le leggi ed il metodo della propria scienza" (M.-D. CHENU, *Introduzione allo studio di san Tommaso d'Aquino*, Libr. Ed. Fiorentina, Firenze, 1953, p. 240).

[10] "(...) qq. 5 and 6 of Thomas's Commentary on Boethius's *De Trinitate* contain his most extensive treatment of the division and nature of the speculative sciences and their respective methods" (J.F. WIPPEL, *Aquinas and Avicenna on the Relationship between First Philosophy and the other Theoretical Sciences (In De Trin., q.5, a.1, ad 9)*, en «Metaphysical Themes in Thomas Aquinas», Catholic Univ. of Am. Press, Washington, 1984, p. 38; publicado previamente en «Thomist» 37 (1973) pp. 133-154).

[11] "Este tratado general sobre el saber es único en toda la producción tomista, pues, aunque a lo largo de sus obras volvería a tocar estas cuestiones, lo haría desde otro punto de vista y de modo fragmentario. (...) es el tratado más sistemático y completo, lo cual puede ayudar a entender la enorme riqueza e importancia de esta *Expositio*, a pesar de ser una obra juvenil" (TOMÁS DE AQUINO, *Expositio del «De Trinitate» de Boecio*. Introducción, traducción y notas de Alfonso García Marqués y José Antonio Fernández, EUNSA, Pamplona, 1986, p. 30).

J.A. Fernández, así como J.I. Saranyana[12], y F. Van Steenberghen[13]. Por su parte, S. Vanni Rovighi pone de relieve cómo en el *BDT* se encuentra ya la teoría del conocimiento que permanecerá a lo largo de la producción sucesiva del Aquinate[14]. C. Fabro también coincide en resaltar el valor fundamental de esta obra para conocer la epistemología tomista[15], e insiste en que en ella trata el problema de la ciencia, su división, y el método científico con una amplitud y precisión sin igual en cualquier otra de sus demás obras[16]. M. Grabmann se había expresado ya de modo semejante[17]. Más aún, según J.A. Weisheipl, en el *BDT* se encontraría el único tratado sistemático sobre las ciencias y el método científico que sto. Tomás haya escrito[18]. También en la reciente biografía de J.-P. Torrell se insiste en la peculiaridad del *BDT*, por el hecho de ser el único comentario escrito en el siglo XIII al opúsculo boeciano, y por tratarse de la obra en la que el Aquinate habría propuesto sus teorías más novedosas sobre la doctrina de las ciencias[19]. Por otra

---

[12] "Toda la discusión epistemológica llevada a cabo en el *In Boethii De Trinitate*, y nunca más repetida por el Angélico en obras posteriores – al menos con tanta minuciosidad –, muestra la importancia de este comentario en el desarrollo de la síntesis tomasiana" (J.I. SARANYANA, *Sobre el 'in Boethii de Trinitate' de Tomás de Aquino*, en «Thomas von Aquin. Werk und Wirkung», ed. A. Zimmermann, De Gruyter, Berlin - New York, 1988, p. 80).

[13] "[...] les questions V et VI peuvent être détachées sans grand inconvénient de leur contexte; elles forment un petit traité sur la classification et la méthode des sciences spéculatives; elles offrent l'exposé le plus large et le plus riche que saint Thomas ait laissé sur ces problèmes" (F. VAN STEENBERGHEN, *La littérature thomiste récente*, en «Revue Philosophique de Louvain» 48 (1950), pp. 424-425); "On connaît l'importance de ce commentaire [*BDT*] pour l'étude de la noétique de S. Thomas et de sa théorie de la science" (F. VAN STEENBERGHEN, *La bibliothèque du philosophe médiévaliste*, Publ. Univ. - Béatrice-Nauwelaerts, Louvain - Paris, 1974, p. 118).

[14] "Già chiaramente delineata è nel commento al *De Trinitate* di Boezio la dottrina della conoscenza che rimarrà nelle opere della maturità" (S. VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Laterza, Roma 1992[5], p. 24).

[15] "Questo commento [il *BDT*] (...) è fondamentale per conoscere la 'dottrina della scienza' dell'Aquinate, ed in particolare per quanto riguarda il procedere filosofico e teologico e soprattutto circa i rapporti fra ragione e fede" (C. FABRO, *Introduzione a San Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero moderno*, Ares, Milano, 1983, pp. 60-61).

[16] "Frutto dell'alto magistero di Boezio, e da lui ispirato, è il commento tomista al *De Trinitate* (...): in esso san Tommaso affronta il problema della scienza, della divisione dei vari campi del sapere e del metodo scientifico: dalla filosofia naturale alla matematica, fino alla teologia, con un'ampiezza e precisione che non si riscontrano in nessuna delle altre sue opere" (*ibid.*, p. 77).

[17] "(...) la trattazione più particolareggiata e profonda della dottrina tomistica sulla scienza è la sua *Expositio super Boëtium de Trinitate*, conservataci anche nell'autografo" (M. GRABMANN, *Il concetto di scienza secondo S. Tommaso d'Aquino e le relazioni della fede e della teologia con la filosofia e le scienze profane*, en «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 26 (1934), p. 129).

[18] "Le questioni 5 e 6 sono particolarmente interessanti in quanto contengono l'unica dissertazione sulle scienze e sul metodo scientifico che Tommaso abbia scritto" (J.A. WEISHEIPL, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Jaca Book, Milano 1988, p. 140).

[19] "Quest'opuscolo, come si sa, si distingue per numerose peculiarità. Oltre il fatto che Tommaso è l'unico autore del XIII secolo ad aver commentato tale opera [...] è a proposito di quest'opera teologica che Tommaso ha prodotto le sue teorie più avanzate intorno all'epistemologia delle scienze" (J.-P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Piemme, Casale Monferrato, 1994, p. 87).

parte, tanto el ya citado Hall como Elders resaltan en particular la contribución del *BDT* de cara al establecimiento de la naturaleza y el método de la metafísica[20].

Es verdad que ocasionalmente sto Tomás volverá a afrontar algún aspecto de los que se encuentran tratados en esta obra; por eso procuraremos tenerlo en cuenta para enriquecer y aportar nueva luz a lo que descubramos en ella. Sin embargo, como veremos, esto no quita el mérito singular, y casi podríamos decir definitivo, que posee esta obra temprana de cara al tema que estamos estudiando, en contra de los intentos de algunos autores de disminuir, e incluso desacreditar, su valor, con el pretexto de que luego, en sus obras posteriores, sto. Tomás habría cambiado de idea al respecto[21].

---

[20] "(...) this unfinished *Expositio* would have been the only major work of Aquinas to sequentially treat the precise methodology of metaphysics" (D.C. HALL, *The Trinity*, p. 47). "The great importance of this doctrine of abstraction lies in the fact that for the first time in 1600 years a philosopher succeeded in establishing the status of metaphysics" (L. ELDERS, *Faith and Science. An Introduction to St. Thomas' 'Expositio in Boethii de Trinitate'*, Herder, Roma, 1974, p. 109).

[21] Cf. F. GUIL BLANES, *Abstracción del todo, de la forma y por juicio negativo, según el comentario tomista al "De Trinitate" de Boecio*, en «Estudios Filosóficos», 3 (1954), pp. 389-404; G.E. PONFERRADA, *Nota sobre los 'grados de abstracción'*, en «Sapientia», 33 (1978), pp. 267-284 (especialmente pp. 277-279).

A) Presentación del *BDT*

Conviene comenzar destacando el hecho, verdaderamente excepcional, de que se cuenta con el manuscrito autógrafo[22] de la mayor parte de lo que hasta hoy se conoce y conserva de dicha obra (en concreto unos dos tercios[23]) . Por este motivo, aparte del hecho de que aparece en todos los elencos, desde los más antiguos, de las obras del Doctor Angélico, no cabe lugar a dudas en cuanto a su autenticidad.

El hecho de poder contar con el original, de puño y letra de sto. Tomás, ofrece la posibilidad, que en el caso presente se revelará preciosa, de seguir las pistas de una evolución del pensamiento del autor en la redacción del texto, con las correcciones que pueden constatarse de palabras, de frases, e incluso de párrafos enteros, en los que llega a reemprender la composición afinando y retocando notablemente su contenido[24].

Todo parece indicar que se trata de una obra inconclusa, a pesar de que algunos autores, como P. A. Uccelli y C. Vansteenkiste[25], han formulado la hipótesis

---

[22] A este propósito carece de fundamento la opinión de aquellos autores que, en base a un texto de Bernardo Gui, sostienen que sto. Tomás habría dictado el *BDT*, recurriendo a hipótesis un tanto artificiosas, como la que sigue: "Los biógrafos antiguos de Santo Tomás suelen indicar que la *Expositio* fue dictada. Esto no supone nada contra la autenticidad del manuscrito, pues la letra ininteligible de Santo Tomás debió obligarle a dictar lo que antes había escrito" (TOMÁS DE AQUINO, *Expositio del «De Trinitate» de Boecio*, p. 20). Ya Decker había refutado hipótesis tan peregrina, pues, como él mismo anota, el pasaje que suele aducirse de B. Gui, en el que relata la célebre anécdota de la vela que se consumió en la mano de sto. Tomás, "mientras estaba dictando el comentario al *De Trinitate* de Boecio", es una modificación del pasaje de la *Vita S. Thomae Aquinatis* de Guillermo de Tocco - que sirvió de fuente a la de B. Gui -, en el que se dice más sumariamente: "et dictaret summa tractatuum de trinitate...". Esta *summa* aludiría no al *BDT*, sino a la primera parte de la *Summa Theologiae*. Además, como el mismo Decker señala, no tiene visos de verosimilitud el que sto. Tomás llegara a semejante estado de concentración en el momento de estar dictando algo que ya habría escrito previamente (cf. THOMAS DE AQUINO, *Expositio super librum Boethii de Trinitate*, pp. 14-15).

[23] Se trata del texto que va desde la q.3 a.2 hasta el final de la q.6. El manuscrito principal se encuentra en la Biblioteca Apostólica Vaticana, en el códice lat. 9850, folios 90 ra a 103 vb; un fragmento que proviene de este manuscrito se encuentra en la Biblioteca Casanatense de Roma, y corresponde a los folios 95 y 96 de aquél (q.5 a.1 - q.5 a.2). Cf. THOMAE DE AQUINO, *Opera Omnia. Iussu Leonis XIII P. M. edita. Tomus L: Super Boethium de Trinitate. Expositio libri Boethii de Ebdomadibus*, Comm. Leonina - Cerf, Roma - Paris, 1992, p. 11.

[24] A este propósito ha sido de gran utilidad la publicación de estas correcciones autógrafas de sto. Tomás en la edición de Decker, como apéndice (cf. THOMAS DE AQUINO, *Expositio super librum Boethii de Trinitate*, pp. 230-234). En la edición leonina, a cargo de P.-M. Gils, en lugar de ser puestas al final, como apéndice, aparecen dentro del aparato crítico. Precisamente el estudio de estos textos había dado pie a L.-B. Geiger para publicar el célebre artículo que suscitó una discusión vivaz en torno a la distinción entre *abstractio* y *separatio* (cf. L.-B. GEIGER, *Abstraction et séparation d'après s. Thomas 'In de Trinitate' q.5, a.3*, en «Rev. des Sciences Phil. et Théol.» 31 (1947), pp. 3-40).

[25] Cf. *S. THOMAE AQUINATIS doctoris angelici Ord. Praed. in Isaiam profetam, in tres psalmos David, in Boethium de hebdomadibus et de Trinitate expositiones* (...) cura et studio Petri Antonii Uccelli, Romae 1880, p. 356, nota; C. VANSTEENKISTE, *Un testo di San Tommaso in edizione critica*, en «Angelicum», 33 (1956), pp. 437-438.

de que el resto del autógrafo, que sería la continuación de lo que actualmente conocemos, se habría perdido. Por el momento no se cuenta con ningún argumento de peso que pueda favorecer esta conjetura. Lo que parece más probable es que sto. Tomás habría tenido la intención de continuarlo más adelante. Así lo sugiere la llamada *quae vere est forma etc.*, que aparece al final del último folio del manuscrito. Tal es la opinión que adoptan Decker y Gils[26]. Por otra parte, como ya había hecho notar Synave, también la tradición histórica está en contra de la supuesta continuación del *BDT*[27].

Asimismo, como señala J.-P. Torrell, el hecho de que el *BDT* sea una obra inconclusa no significa nada en especial, ni tiene de por sí relevancia alguna, pues en el *curriculum* de las obras de sto. Tomás pueden contarse hasta 13 de ellas que se encuentran en situación análoga[28].

También a este propósito se han formulado algunas hipótesis, trantando de explicar por qué sto. Tomás no habría llevado a término este comentario; Gils[29] suscribe la propuesta por Mandonnet[30], a falta de otra mejor. Las que propone Pon-

---

[26] "Sed contra hanc opinionem dicendum mihi videtur unum fasciculum s. Thomae nequaquam suffecisse, ut perficeret expositionem totius libri Boethii. Verbis clamantibus probatur tantum s. Thomae fuisse in animo continuare expositionem inchoatam. Sed an eam re vera continuaverit - ne dicam: perfecerit - nescimus. Immo suspicandum est s. Thomam Expositionem incompletam relinquisse, quia in tota traditione manu scripta nullum vestigium Expositionis continuatae reperiri poterat. Nec est verisimile autographi fasciculos insequentes deperiisse, antequam transcribi potuerint" (B. Decker, *Prolegomena*, en THOMAS DE AQUINO, *Expositio super librum Boethii de Trinitate*, p. 43); "Le texte connu de ce cours de S. Thomas se termine avec la réclame de fin de cahier au f. 103vb. A juste titre M.D. ne voit pas dans cette réclame une preuve de la continuation de l'oeuvre. Tout ce qu'on peut dire, c'est que l'Aquinate avait l'intention de la continuer (...). La réclame à la fin de l'Expositio connue suggère donc une suspension en plein cours de travail, sans exclure pour autant une suite qui serait perdue" (P.-M. GILS, *L'édition Decker du «In Boethium de Trinitate*, pp. 115-116). Más adelante, el mismo Gils toma una postura aún más acentuada en contra de la continuación del *BDT*, si bien insiste, apoyado en algunos indicios, en que sto. Tomás tenía inicialmente la intención de proseguir su comentario: "L'hypothèse que des cahiers autographes auraient été perdus semble en contradiction avec la tradition tant historique que manuscrite: aucun document ni aucun manuscrit ne contient ni ne fait allusion à une suite. Or, contrairement à d'autres oeuvres (...), le *Super De Trin*. semble avoir été copié du vivant de son auteur, et non pas retrouvé par hasard après sa mort" (en THOMAE DE AQUINO, *Opera Omnia. Tomus L*, p. 6).

[27] "Nicolas Trévet a remarqué que S. Thomas n'a pas commenté l'opuscule complet de Boèce sur le De Trinitate. Le commentaire s'arrête au premier tiers du chapitre II de l'opuscule qui comprend en tout six chapitres. Trévet nous livre sa constatation personnelle par ces mots: 'Super librum ejusdem [Boëthii] de Trinitate expositionem inchoatam nequaquam perfecit'" (P. SYNAVE, *La révélation des vérités divines naturelles d'après s. Thomas*, en «Mélanges Mandonnet», t.I, Vrin, Paris, 1930, p. 359).

[28] Cf. J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Cerf - Ed. Univ. Fribourg, Fribourg (Suisse), 1993, p. 98.

[29] Cf. THOMAE DE AQUINO, *Opera Omnia. Tomus L*, p. 6.

[30] "Ce dernier commentaire est resté inachevé, non parce que son auteur a été surpris par la mort, comme c'est le cas pour un bon nombre de ses autres ouvrages, mais très probablement parce que saint Thomas a commencé vers ce même temps, sa Somme contre les Gentils, où devaient être traitées, plus

ferrada no parecen ser muy afortunadas[31]. Ya antes el mismo Gils había sugerido otra posible razón[32] que a nuestro parecer podría completar y conjugarse con la de Mandonnet.

En cuanto a la ocasión o el contexto en el que el doctor angélico compuso esta obra, también hay que moverse en el orden de las suposiciones, ya que se carece de indicios que puedan dar luz sobre este asunto[33]. Torrell elenca las que propone Gils[34], a la vez que propone la que él mismo, por su parte, escogería como la más verosímil[35]. Ésta concuerda con la de Hall, en su reciente comentario al *BDT*, en el que contrapone la circunstancia de esta obra a la de la *Summa Theologiae*[36].

Quizá puede aportar luz a esta cuestión el considerar el *género literario* en el que está escrita esta obra. Si bien suele ser designada como *Expositio*, sin embargo no se limita, como veremos, a una paráfrasis, sino que toma los aspectos más señalados que surgen del texto de Boecio, y desarrolla las cuestiones que éste suscita.

---

méthodiquement, les mêmes matières" (P. MANDONNET, *Chronologie sommaire de la vie et des écrits de saint Thomas*, en «Rev. des Sciences Phil. et Théol.», 9 (1920), p. 150).

[31] "No sabemos por qué no lo concluyó. Podría pensarse que se hallaba incómodo en el clima fuertemente neoplatónico del texto comentado, justamente en un tema en que el novel catedrático sostenía ideas netamente aristotélicas. O que no estuviera conforme con su trabajo, relegando para más adelante su corrección, sin haber hallado más tarde el tiempo necesario para hacerlo" (G.E. PONFERRADA, *Nota sobre los 'grados de abstracción'*, p. 278).

[32] S'il faut maintenir l'année 1260 comme terminus ad quem de la composition du commentaire sur le De Trinitate, je le croirais volontiers contemporain du premier livre Contra Gentiles, et c'est peut-être le départ de Paris pour l'Italie qui a interrompu l'Expositio" (P.-M. GILS, *L'édition Decker du «In Boethium de Trinitate»*, p. 112).

[33] "Non vi è alcuna indicazione del motivo per cui Tommaso avesse scelto di scrivere un commento su questi due trattati boeziani. Potrebbero anche essere state delle lezioni tenute in forma privata a Saint-Jacques, ma questa interpretazione sembra piuttosto improbabile. È possibile anche che vi fosse stata da parte di qualcuno la riquiesta di illustrare i due trattati e che Tommaso abbia voluto soddisfarla con un breve commento" (J.A. WEISHEIPL, *Tommaso d'Aquino*, p. 144). A. Walz, en cambio, se muestra más bien a favor de que se trate de una "rédaction d'un enseignement effectif" (A. Walz - P. Novarina, Saint Thomas d'Aquin, p. 103). A favor de esta hipótesis estaría precisamente la semejanza de composición del *BDT* con el comentario a las *Sentencias* del Lombardo, la cual semejanza fue hecha notar también por M.-D. Chenu, como veremos un poco más adelante.

[34] "Prendiamo in prestito dal p. Gils la serie delle ipotesi che si possono formulare: «Delle attività scolastiche *intra muros*, mentre i corsi ufficiali tenuti a Saint-Jacques erano in principio pubblici? Un genere letterario che l'autore dà alle sue opere personali? Un insegnamento universitario parallelo alla *Lectura* o alla *Disputatio*, di cui non resterebbe traccia nei regolamenti conosciuti?»" (J.-P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino*, pp. 87-88).

[35] "Se fosse necessario scegliere, l'ipotesi di una riflessione personale fatta penna alla mano e secondo il sistema della quaestio, spontanea per uno che come Tommaso aveva dimestichezza con la dialettica, ci sembrerebbe senza dubbio la più soddisfacente. Rappresentava per lui un modo per preparare più o meno da vicino i propri scritti; per noi, rappresenta un primo indizio, che ritroveremo frequentemente, di uno spirito incessantemente rinnovantesi" (*ibid.*, p. 88).

[36] "In the *Expositio*, Aquinas was freely exploring his own way of thought, while in the *Summa Theologiae* he clearly at least began the project with the goal of addressing only students still in the early years of their theological studies" (D.C. HALL, *The Trinity*, pp. 38-39).

Se trata, pues, de algo semejante a lo que hizo en su comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Ya Chenu había señalado este parecido[37], y basándose en él, había sostenido que el *BDT* era el resultado de una labor docente, si bien polemizó con los que lo han considerado como perteneciente al género de las *quaestiones disputatae*[38]. En efecto, la forma literaria del *BDT*, que se encuentra a medio camino entre el comentario y la *quaestio disputata*, ha propiciado que haya sido considerada como fruto de una serie de *disputationes* efectivamente tenidas[39]. Sin embargo, como en lo sucesivo se ha ido confirmando, esta hipótesis es poco sostenible[40]. McInerny concluye de modo semejante a Chenu, haciendo hincapié en el contraste que existe entre el modo de composición del *BDT* y el *De ebdomadibus*[41], y poniendo así más de relieve el carácter singular de este género literario en el conjunto de la producción de sto. Tomás[42]. También Walz había puesto en énfasis este aspecto tan típico del *BDT*[43]. De hecho llama la atención el que luego sto. Tomás abandonara esta forma literaria, pues ni siquiera es adoptada en el comentario que hace al otro opúsculo boeciano: el *De ebdomadibus*[44].

---

[37] En efecto, según Chenu, el *BDT* "(...) appartiene in realtà al medesimo genere letterario del commentario del Lombardo: anche qua le questioni hanno soffocato la lettura obiettiva del testo, di cui sussistono ancora i due elementi, l'*expositio* e la *divisio textus*, riuniti in testa alle questioni" (M.-D. CHENU, *Introduzione allo studio di san Tommaso d'Aquino*, p. 240).

[38] "Come per il Lombardo, si tratta della redazione di un insegnamento effettivamente tenuto da san Tommaso. Si è voluto vedervi il testo di «questioni *disputate*» nel senso proprio della parola; riteniamo invece che, coerentemente all'evoluzione dei generi letterari quale si è esposta, si tratti, come per il Lombardo, di un commentario, *expositio* distesa in questioni" (M.-D. CHENU, *ibid.*, p. 240).

[39] Cf. P. SYNAVE, *La révélation des vérités divines...*, pp. 359-361.

[40] Según Calcaterra, la propuesta de Synave "(...) non obtinuit fautores cum argumentis non valde probantibus fulciatur. Tempus utique acceptari potest, sed minus probabile est hanc expositionem fuisse quandam quaestionem disputatam. Tantummodo Tabula de Stams posset hoc fundare, contra tamen habetur unanimitas aliorum catalogorum qui de «expositione» semper loquuntur" (THOMAE AQUINATIS, *Opuscula theologica; v.II, De re spirituali; Expositio super Boethium de Trinitate et de Hebdomadibus*, cura et studio P. Fr. M. Calcaterra, Marietti, Taurini - Romae, 1954, p. 297).

[41] "The commentary Thomas wrote on the *De hebdomadibus* is, like those he wrote on Aristotle and on Scripture, what could be called an extended exposition of the text. In commenting on the *De trinitate*, however, Thomas employs a literary form like that he used in commenting on the *Sentences* of Peter Lombard. That is, after an initial and brief indication of how the text is divided, he goes on to enumerate the questions it raises and then treats these questions more or less independently of the text which occasioned them" (R.M. MC INERNY, *St. Thomas Aquinas*, Notre Dame Univ. Press, Notre Dame, 1982, p. 79). N.B. Adoptamos en nuestro trabajo la grafía *ebdomadibus*, en lugar de *hebdomadibus*, por haber sido aquélla la asumida por la edición leonina de las obras de sto. Tomás.

[42] "That the *quaestiones* are not *expositiones* is of course true, but far from being the typical way Thomas comments, they are, the *Sentences* commentary apart, unique" (R.M. MC INERNY, *Boethius and Aquinas*, p. 120).

[43] "Thomas procède comme dans le Commentaire sur les Sentences, ce qu'il ne fera plus dans la suite: il s'ecarte loin du texte, pour suivre sa pensée personnelle" (A. WALZ - P. NOVARINA, *Saint Thomas d'Aquin*, p. 103).

[44] Este hecho da pie para sostener que ambas obras se compusieron en momentos diferentes, y no casi al mismo tiempo, como se solía pensar. Volveremos más adelante sobre este detalle.

Como corolario de lo anterior, si afrontamos el tema de la catalogación del *BDT*, tendremos que concluir que, aunque se le suele designar como *opúsculo*, habría que considerarlo más bien como una *obra* en el pleno sentido de la palabra, del género *comentario*. Por lo demás, el *BDT* puede con todo derecho ser tenido como una de las principales y más logradas producciones de sto. Tomás[45].

La estructura de esta obra es bastante singular, por su disposición marcadamente simétrica[46]: en la edición de Decker está dividida en seis *quaestiones*[47], las cuales, a su vez, se dividen cada una en cuatro artículos, si bien la extensión de éstos varía bastante. Incluso el artículo 1 de la cuestión 6 está subdividido en tres *subcuestiones*, como sucedía en algunos casos del Comentario a las *Sentencias*.

Aunque el argumento del año de composición del *BDT* ha sido objeto de un amplio debate, sin embargo los estudiosos suelen estar de acuerdo en situarlo entre las obras tempranas, escritas durante su primer magisterio parisino (1255-1259). Al parecer, si bien existían numerosos indicios al respecto, no se habían podido aportar argumentos concluyentes para fijar con mayor exactitud y certeza la fecha de composición[48]. Sin embargo, en la edición Leonina, a cargo del P. Gils, pu

---

[45] Para M. Calcaterra, tanto el *BDT* como el *De ebdomadibus* deben ponerse "(...) inter Commentaria seu expositiones operum Aristotelis, Dionysii, Libri de Causis, praeter expositiones S. Scripturae. Hoc (...) [est] consentaneum antiquissimis catalogis operum S. Thomae, qui ipsa referunt inter commentaria, immo inter praecipua eius opera" (en THOMAE AQUINATIS, Opuscula theologica; v.II, p. 294).

[46] "What is remarkable in the *EBT* is its regular construction: each *expositio* is followed by two questions, each of which is subdivided into four articles (...). From this regularity of the treatise one may perhaps conclude that it was constructed in this way on purpose and not on account of public disputations" (L. ELDERS, *Faith and Science*, p. 22).

[47] En las ediciones recientes se han adoptado diversos sistemas de división del texto: por una parte, mientras P. A. Uccelli (1880), y en pos de él, M. Calcaterra, (1954), dividen el *BDT* en un *proemio* y dos *lectiones*, las ediciones de Vivès (1875), de Decker, y de la *Commisio Leonina* lo dividen en el *proemio* y en dos capítulos, en base a la división del opúsculo de Boecio; por otra parte, las ediciones de Uccelli y Calcaterra numeran de modo independiente las dos cuestiones que se desarrollan en cada una de estas partes, y no de modo consecutivo (si bien la edición de Calcaterra, en la editorial Marietti, añade entre paréntesis la numeración sucesiva correspondiente). En cambio, la edición de Parma (1864), la de las cuestiones V y VI de P. Wyser (1948), la de B. Decker (1954) y, por último, la de la *Commisio Leonina* a cargo de P.-M. Gils (1992), ofrecen una numeración consecutiva de las 6 *quaestiones* (cf. THOMAE DE AQUINO, *Opera Omnia, Tomus L*, p. 20). En el presente trabajo adoptaremos el criterio seguido por la edición Decker y la Leonina.

[48] A este respecto, a veces se ha tomado una actitud quizá demasiado crítica frente a los argumentos que se han ido ofreciendo para fechar esta obra que, si no son concluyentes por sí solos, sí ofrecen al menos una vía de respuesta. Un ejemplo de esta actitud podría ser el siguiente: "(...) la cronologia [del *BDT*] è tutt'altro che certa. Gli argomenti per la datazione 1256-58 (piùttosto 1256) sono di poco valore: il Philosophus di Q.6 a.1 ql.3 2° non deve necessariamente indicare Aristotele; la questione delle *dimensiones interminatae* non è stata studiata sufficientemente per trarne un argomento; la maniera di usare il Maimonide non prova più una datazione precoce che una datazione tardiva; il confronto con *De Veritate* q.14 a.10 (p. 298) è poco persuasivo (la datazione delle questioni *De Veritate* secondo Synave manca di fondamento); l'argomento dal commento di Annibaldo è doppiamente debole: la data della redazione del commento non è conosciuta e che Annibaldo abbia usato il testo di S.

blicada recientemente, se ofrecen quizá las pruebas más convincentes para datar esta obra en torno a 1257-1259: en efecto, si bien los argumentos de crítica interna no pueden ir más allá de suposiciones que no gozan más que de un mayor o menor grado de probabilidad, el recurso a la codigología y la paleografía (que son, como anota Gils, *ciencias exactas*), hecho posible por contarse con el autógrafo de la obra en cuestión, permite encontrar pruebas mucho más sólidas y definitivas[49]. De todos modos es de notar que la mayoría de los argumentos ofrecidos concuerdan en ubicar la realización de esta obra entre la composición del comentario a las *Sentencias* y la de la *Summa Contra Gentiles*, es decir, entre 1256 y 1259[50].

Si se está de acuerdo en que el año *ante quem* del *BDT* sería, con mucho, el 1260, recientemente se ha insinuado que se habría podido escribir antes del comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, e incluso antes que el opúsculo *De ente et essentia*, desplazando así la fecha de composición en torno a los años 1253-1255[51]. Sin embargo, como hace notar Gils, la atribución del *Liber de causis* al *Filósofo*[52], que sirve de punto de apoyo para sostener tal datación, carece de fuerza probativa. Además de las razones aducidas por Gils[53], se puede constatar que, de hecho, el libro *De causis* aparece atribuido al *filósofo* no sólo al inicio del Comentario a las *Sentencias*, sino también en el *De Veritate*, el *De Potentia*, y en las *Quaestiones Quodlibetales*[54], obras que suelen considerarse compuestas después del *De ente et essentia*. Así, al parecer, habría más motivos para posponer el año de composición del *De ente et essentia* que para anticipar el del *BDT*[55].

Tommaso dello in Boethium è assai incerto (le differenze di terminologia rendono il fatto improbabile; la teoria è probabilmente originata da qualche antica edizione del Commento sotto il nome di S. Tommaso, in cui lo *in Boethium* viene indicato tra i luoghi paralleli). La questione cronologica rimane sospesa, ma questo non importa" (*Rassegna di Letteratura Tomistica*, 9 (1977), p. 294, reseña del libro M. CORBIN, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Beauchesne, Paris, 1974).

[49] Cf. THOMAE DE AQUINO, *Opera Omnia, Tomus L*, pp. 8-9.

[50] Un elenco representativo de los argumentos a favor de esta datación se encuentra en M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIIIe. siècle*, Vrin, Paris, 1957, pp. 75-76, nota 1, y en *La date du commentaire de s. Thomas sur le «De Trinitate» de Boèce*, en «Rev. des Sciences Phil. et Théol.», 30 (1941), pp. 432-434.

[51] Según A. García Marqués, "[...] se puede establecer que la publicación de la *Expositio* sobre Boecio tuvo lugar entre 1253 y 1255. De todas formas, lo más importante es haber podido precisar que esta obra es anterior a la publicación del *De ente et essentia* y del *Scriptum super II Sententiarum*" (en TOMÁS DE AQUINO, *Expositio del «De Trinitate» de Boecio*. Introducción, traducción y notas de Alfonso García Marqués y José Antonio Fernández, EUNSA, Pamplona, 1986, p. 27).

[52] Cf. *BDT*, q.6 a.1 qc.3 ag.2, 93.

[53] Cf. THOMAE DE AQUINO, *Opera Omnia. Tomus L,* p. 8, nota 1.

[54] Cf. *De Verit.*, q.21 a.5; *De Pot.*, q.7 a.2 ag.6; *Quodl. IX*, q.3. Los otros pasajes en los que se asigna el *Liber de causis* al *philosophus* (dicho sea de paso, sto. Tomás en estos textos nunca menciona explícitamente a Aristóteles, ni siquiera en el del *BDT*) son: *In I Sent.*, d.8 q.1 a.2 sc.2; d.8 q.1 a.3 sc.1; d.14 q.1 a.1 ag.3; d.22 q.1 a.1 ag.1.

[55] Según P. Mandonnet, el *De ente et essentia* habría sido compuesto en el año 1256 (cf. P. MANDONNET, *Chronologie sommaire...*, p. 151. El mismo Mandonnet acertó en la datación del *BDT* (1257-

Por otra parte, como señala Bataillon, responsable de la edición crítica del *De ebdomadibus*, el hecho de considerar los dos comentarios que hace sto. Tomás a sendos opúsculos teológicos de Boecio como compuestos casi contemporáneamente, como solía pensarse prácticamente hasta nuestros días[56], carece de fundamento. En este caso los argumentos de crítica interna se muestran bastante favorables a su separación temporal[57].

Como última consideración, podríamos abordar el tema de las ediciones del *BDT*. Hasta 1880, año de la edición de Uccelli, no se contaba con una edición suficientemente cuidada, ya que las ediciones precedentes no habían sido hechas en base al manuscrito autógrafo. En 1948 Wyser publicó una edición parcial del *BDT*: las cuestiones quinta y sexta, adoptando como base de la misma únicamente el autógrafo, y dejando así de lado toda la tradición, tanto la manuscrita como la impresa. Por esta razón, sólo hasta 1955, año de la publicación del *BDT* por parte de Decker, se ha podido contar con una edición propiamente crítica. Finalmente, se acaba de publicar hace poco la edición a cargo de la *Commisio Leonina*, llevada a cabo por Gils, la cual, como él mismo reconoce, siguiendo métodos diferentes, ha llegado prácticamente a los mismos resultados que la de Decker[58]. De este modo, contamos afortunadamente con lo que puede considerarse la edición definitiva del texto que estamos por analizar.

Como ocurre cada vez con más obras de sto. Tomás, también se han ido publicando traducciones del *BDT* en algunas lenguas modernas, con introducciones y notas que pueden ser útiles para el estudio del texto[59].

1258), como hace notar P.-M. Gils en su conclusión sobre el debate en torno a la fecha de composición (cf. THOMAE DE AQUINO, *Opera Omnia, Tomus L*, p. 9).

[56] Así, por ejemplo, Hall: "What is clear is that Aquinas' also incomplete *Expositio in Librum Boethii de Hebdomadibus* parallels the themes of the *Expositio* of the *De Trinitate*, and the level of treatment shows that these two works should be dated at around the same period" (D.C. HALL, *The Trinity,* p. 40); y Weisheipl: "Prima di lasciare Parigi, Tommaso scrisse un'esposizione del De Trinitate e del De hebdomadibus di Boezio, due opere entrambe singolari e quasi anacronistique" (J.A. WEISHEIPL, *Tommaso d'Aquino*, p. 140). Esta opinión se remonta al menos a P. Mandonnet, quien afirmaba: "Le plus ancien commentaire philosophique de saint Thomas est celui sur le De Hebdomadibus de Boèce. Il doit tomber vers 1257-1258. Il est contemporain du commentaire sur le de Trinitate du même Boèce" (P. MANDONNET, *Chronologie sommaire....*, p. 150).

[57] En efecto, "(...) en réalité, il n'y a aucune autre raison pour regrouper les deux *Super Boetium* que le fait que Thomas y commente deux ouvrages du même auteur" (L.-J. Bataillon, en THOMAE DE AQUINO, *Opera Omnia, Tomus L*, p. 263). Más aún, en base a la consideración del *género literario* de ambas obras, como señalamos previamente, es bastante significativo que "(...) si l'écrit sur le *De Trinitate* est du même type que celui sur les Sentences du Lombard, celui sur le De ebdomadibus est analogue à celui des commentaires sur Aristote et Denys" (*ibid.*), lo cual permite concluir que lo más razonable es colocar el *BDT* como netamente anterior al *De ebdomadibus*.

[58] Cf. THOMAE DE AQUINO, *Opera Omnia. Tomus L,* p. 57, nota 1.

[59] Vgr. TOMÁS DE AQUINO, *Expositio del «De Trinitate» de Boecio. Introducción, traducción y notas de Alfonso García Marqués y José Antonio Fernández*, EUNSA, Pamplona, 1986, pp. 302; TOMÁS DE AQUINO, *In librum Boetii "De Trinitate", qq. V et VI. Teoría de las ciencias. Traducción*

Por último, podemos hacer mención de los estudios dedicados a esta obra. Hasta el presente no hemos encontrado ninguna indicación de que exista algún estudio del *BDT* por parte de los grandes comentaristas de sto. Tomás, lo cual llama la atención, pues ciertamente la calidad y profundidad de esta obra y los temas tratados en ella bien lo hubieran merecido. Esto no quiere decir que haya pasado desapercibida, pues sí se suele citar y se hace frecuentemente referencia a ella, pero bien se había hecho desear un estudio más detallado y monográfico de esta obra única en su género.

El precioso estudio de Elders[60] ha venido a colmar en parte este vacío. El enfoque de este autor, bien conocido en los ambientes tomísticos contemporáneos, es sobre todo de carácter histórico: con gran erudición trata de desentrañar las fuentes del pensamiento de sto. Tomás en las cuestiones que afronta en el *BDT*. Se trata, pues, como lo indica el mismo título, de una introducción histórica a esta obra, lo cual es muy útil para llevar a cabo un estudio sucesivo de la doctrina allí expuesta. Sucesivamente se encuentra el estudio de Hall[61], que se encuentra en una perspectiva más bien teológica, y por ello se podría considerar como complementario al de Elders, el cual se encontraba en un plano más bien filosófico.

Además de estas dos obras dedicadas íntegramente al *BDT*, existe una abundante producción de artículos que estudian partes del mismo, o cuestiones directamente relacionadas con éste, o que, al tratar ciertos temas, hacen constante referencia al mismo[62].

---

del latín e introducción de Renato Hasche, Universidad del Norte, Antofagasta, 1989; THOMAS AQUINAS, *Faith, Reason and Theology. Questions I-IV of his Commentary on the 'De Trinitate' of Boethius. Trans. by A. Maurer*, Pont. Inst. of Mediaev. Stud., Toronto, 1987; THOMAS AQUINAS, *The Division and Methods of the Sciences. Questions V and VI of his Commentary on the 'De Trinitate' of Boethius*. Trans. A. Maurer, Pont. Inst. of Mediaev. Stud., Toronto, 1986[4]; THOMAS AQUINAS, *Über die Trinität: Eine Auslegung der gleichnamigen Schrift des Boethius 'in Librum Boethii de Trinitate Expositio'*. Übersetzung und Erläuterungen von H. Lentz, mit einer Einführung von W.-U. Klünker, Verlag Freies Geistesleben, Stuttgart, 1988; en italiano se acaban de publicar nada menos que tres ediciones: TOMMASO D'AQUINO, *Forza e debolezza del pensiero. Commento al «De Trinitate» di Boezio*. Introduzione, traduzione, note e apparati di Guido Mazzotta, Rubbettino Ed., Soveria Mannelli, 1996; TOMMASO D'AQUINO, *Commenti ai libri di Boezio «De Trinitate», «De ebdomadibus»*. Introduzione e traduzione a cura di Carmelo Pandolfi, Ed. Studio Domenicano, Bologna, 1997; Tommaso d'Aquino, *Commenti a Boezio. Super Boetium De Trinitate. Expositio Libri Boetii De ebdomadibus*. Introduzione, traduzione, note e apparati di Pasquale Porro. Testo latino a fronte, Rusconi, Milano 1997.

[60] L. ELDERS, *Faith and Science. An Introduction to St. Thomas' 'Expositio in Boethii de Trinitate'*, Herder, Roma, 1974.

[61] D.C. HALL, *The Trinity.*

[62] Remitimos la presentación de esta amplia serie de artículos publicados en torno al *BDT* a la bibliografía final.

Tras esta presentación del *BDT*, podemos introducirnos al estudio del mismo, contando con la ambientación apropiada para desentrañar sus abundantes virtualidades. Así terminaremos de convencernos de que nos encontramos con una de las obras más logradas y originales del Aquinate, la cual nos servirá en la investigación sucesiva como de guía para adentrarnos en el resto de la producción del Doctor Común, e indagar también allí sobre el tema que constituye el objeto de esta disertación.

B) Estudio analítico de la cuestión quinta del *BDT*

Una vez que hemos presentado la obra, vamos a centrar nuestra atención a la parte en la que sto. Tomás afronta de lleno el tema que nos interesa en este estudio. Se encuentra en lo que se podría considerar la tercera parte del *BDT*, es decir, la que corresponde a la *expositio* del capítulo segundo del *De Trinitate* de Boecio, el cual comienza con una palabra de aliento para adentrarse en la investigación: *Age igitur ingrediamur...*

1. La exposición del capítulo segundo del *De Trinitate*

Como anotamos en la presentación de la obra, sto. Tomás comienza exponiendo de un modo bastante literal el texto de Boecio, con una trama muy bien lograda entre el hilo conductor del opúsculo boeciano y las reflexiones y aclaraciones que aporta el Aquinate para ilustrarlo.

La *expositio capituli secundi* consiste en un comentario del texto boeciano del *De Trinitate*, de modo muy semejante a como hará sucesivamente en la mayoría de los otros comentarios a Boecio (*De ebdomadibus*), pseudo-Dionisio (*De divinis nominibus*), Aristóteles, y al *Liber de Causis*. En nuestro caso, sto. Tomás parafrasea y explica el pensamiento de Boecio. Comienza con un breve nexo con el capítulo precedente, y una presentación del que está por comenzar, sirviéndose de una máxima de Aristóteles: antes de iniciar una ciencia hay que instruirse sobre cómo se debe proceder en ella[63]. A continuación, y en base a esta referencia, sto. Tomás presenta el esquema según el cual está dividido el texto boeciano:

a) Modo como se debe hacer teología (principio)

(1) necesidad de mostrar el modo de investigación

(2) cuál es el modo apropiado de la investigación teológica

b) Puesta en práctica del mismo (aplicación del principio)

Una vez hecho esto, sto. Tomás comienza la exposición propiamente dicha, siguiendo frase tras frase el texto de Boecio, a partir de la exhortación inicial: *age igitur, ingrediamur...*.

Sto. Tomás comienza afirmando que el modo de considerar algo debe ser congruente, apropiado, sea con las cosas que se estudian - pues si no, no se podrían conocer -, sea con nuestro modo de conocer - pues si no, no las podríamos captar. Este principio general es aplicado al conocimiento de las *res divinae*: éstas, por su

---

[63] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.*, II (α) c.3, 995a 13.

propio modo de ser, no pueden ser conocidas sino por medio del entendimiento, de modo que si alguien tratara de aplicar la imaginación para conocerlas, no lograría entenderlas, pues no son inteligibles de este modo, así como si alguien quisiera comprender las realidades divinas por sí mismas con la evidencia con que se conocen las realidades sensibles y las demostraciones matemáticas, no lo lograría, por razón de la limitación de su entendimiento, a pesar de que tales realidades divinas sean por sí mismas inteligibles de este modo (es decir, con la misma evidencia). Para corroborar la verdad de este principio, tanto Boecio como sto. Tomás apelan a la autoridad de Aristóteles[64]: "es propio del hombre erudito que, de acuerdo con el modo de ser de algo, trate de captar su fiabilidad (certidumbre)", pues, explica el Aquinate, no se puede alcanzar el mismo grado de certeza y evidencia demostrativa para cualquier cosa. De nuevo corrobora esta idea recurriendo a Aristóteles, quien afirma que es propio del estudioso (*disciplinatus*) el buscar la certidumbre en cada género en la medida que lo permita la naturaleza de la cosa estudiada[65].

A continuación sto. Tomás aplica los principios que acabamos de ver para dilucidar la cuestión de la naturaleza de la ciencia divina en base a la distinción de ésta frente a los modos propios de las demás ciencias. Ya que el modo de hacer ciencia debe ser conforme con el modo de la cosa (u objeto) que se está considerando, Boecio - refiere el Aquinate - comienza haciendo una distinción entre las ciencias en base a las cosas (*res*) de que tratan, y luego muestra el modo apropiado como debe estudiarse cada una de ellas. Así, primeramente muestra sobre qué trata la filosofía natural, la matemática, y la ciencia divina o teología.

Ya que existen tres *partes* en la filosofía especulativa (y aclara sto. Tomás que se habla aquí de la filosofía especulativa, y no de la práctica) en todas ellas hace falta buscar el modo como le compete la materia. Éstas son la *física* o filosofía natural, la matemática, y la ciencia divina o *teología*. La primera *est in motu, inabstracta*, es decir, trata sobre las cosas mutables, no abstraídas de la materia. El que *habet motum forma materiae coniuncta*, explica sto. Tomás, quiere decir que el mismo compuesto de materia y forma en cuanto tal tiene un movimiento que le es propio, o también que la misma forma que existe en la materia es principio del movimiento, y por eso es lo mismo considerar las cosas en cuanto que son materiales que en cuanto que son móviles.

Acto seguido sto. Tomás presenta de qué trata la matemática: *mathematica est sine motu*, es decir, comenta el Aquinate, sin considerar el movimiento y lo móvil,

---

[64] Boecio no menciona expresamente a Aristóteles; simplemente da la cita sin referirla a nadie en concreto, con un vago *sicut optime dictum videtur*. Sto. Tomás es el que refiere la sentencia al *Filósofo*, indicando además que se encuentra al inicio de la *Ética*. B. Decker anota que otros autores que comentaron previamente este opúsculo de Boecio atribuyeron la cita a Cicerón, pues aún no conocían la *Ética a Nicómaco* (cf. B. DECKER, *op. cit.*, p. 158, nota 1).

[65] Cf. ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, I c.1, 1094b 23-25.

en lo cual difiere de la filosofía natural, y es *inabstracta*, es decir, considera las formas que según su ser no son *abstraídas*[66] de la materia, en lo cual concuerda con la filosofía natural. En efecto, explican Boecio y sto. Tomás, la matemática considera las formas sin la materia y por ello sin movimiento, pues dondequiera que haya movimiento, hay materia (y de nuevo recurre a la autoridad de Aristóteles: "como se demuestra en el libro IX de la *Metafísica*"[67]) puesto que el movimiento se da en ésta, y así la consideración del matemático se da sin materia ni movimiento. Las formas de las que trata el matemático, ya que existen en la materia, no pueden ser separadas de la materia y del movimiento según el ser, y así son separables sólo *secundum speculationem*, y no *secundum esse*[68].

Finalmente, en cuanto a la tercera ciencia especulativa, la *theologia*, que es llamada también *ciencia divina*, *metafísica* y *filosofía primera*, ésta es *sine motu*, en lo cual coincide con la matemática y difiere de la filosofía natural, y *abstracta* (de la materia) e *inseparabilis*[69], en lo cual difiere de la matemática. Las realidades divinas son abstractas de la materia y el movimiento según el ser, mientras que las matemáticas, que no son abstractas (en el mismo sentido que la ciencia divina), son separables según la consideración; en cambio, las realidades divinas no son separables, porque no es separable sino lo que está unido. De este modo, las realidades divinas no son separables de la materia según la consideración, sino abstractas se-

---

[66] Aquí seguramente sto. Tomás podría haber empleado, como hará más adelante, el término más preciso *separadas* (*separatae*), pues, como en el caso de la filosofía natural, la matemática estudia aquellas entidades que no pueden existir *separadas* de la materia, ya que ésta les es esencial (cf. *BDT*, q.5 a.3). De hecho no lo hace, pues aún no ha elaborado esta distinción terminológica, que será fruto de la sufrida redacción del artículo tercero de la cuestión quinta, en la que establecerá con gran precisión la diferencia entre la noción de *abstractio* y la de *separatio*.

[67] *BDT*, exp. cap. II, p. 134, ll. 94-95; cf. ARISTÓTELES, *Metaph.*, IX (Θ) c.8 1050b 20-22.

[68] De nuevo puede verse que sto. Tomás usa todavía *abstractio* y *separatio* como sinónimos, y por ello de modo indiferente, pero ya aquí distingue entre una abstracción o separación según la sola consideración (mental) y según el ser (real).

[69] Como puede verse, nos encontramos aquí con una lectura errónea del texto original, la cual probablemente se encontraría en la fuente de la que se sirvió sto. Tomás para hacer su comentario. Seguramente la lectura correcta (*separabilis*) sería más fácil de adoptar, si bien la interpretación que hace sto. Tomás de la versión errónea también es correcta. Puede verse a este respecto lo que comentan McInerny y Gils: "It will be noted that the text Thomas used had *inseparabilis* rather than *separabilis*, and it is instructive to see what he makes of this defective reading; the correct reading is precisely *separabilis*" (R.M. MC INERNY, *Boethius and Aquinas*, pp. 118-119); "Ainsi [i.e. *inseparabilis*] A et toute la tradition à l'exception de V[6], qui dispose d'un texte de Boèce. En effet, celui-ci donne à juste titre *separabilis*. Même Bo[10], qui transcrit Boèce après le traité de s. Thomas et y écrit *separabilis*, continue à lire *inseparabilis* dans notre texte. S. Thomas a-t-il eu un texte avec *inseparabilis*, ou a-t-il fabriqué lui-même cette variante pour le besoin de la cause? Il semble être en contradiction avec lui-même, quand plus tard, dans les qq.5 et 6, il va traiter des *res diuine* qui sont *sine motu et materia*. Mais cette contradiction n'est qu'apparente. Car ces choses-là *sont* de fait séparées, et ne peuvent donc pas être séparées par l'intelligence. Il dit ici (110): «nichil est separabile nisi quod est coniunctum», et plus loin (114): «Et hoc probat per Dei substantiam». Et encore, aux lignes 112-113: «*non sunt* secundum considerationem *separabiles*..., *set* secundum esse *abstracte*»" (P.-M. GILS, en THOMAE DE AQUINO, *Opera Omnia. Tomus L*, p. 61).

gún el ser[70]; las entidades matemáticas, a la inversa. Boecio ilustra esto refiriéndose a la sustancia divina, de la que trata principalmente la ciencia divina y de la que recibe este nombre, la cual carece de materia y de movimiento.

A continuación, una vez establecida la naturaleza de las tres ciencias especulativas, se afronta la cuestión del modo adecuado como debe procederse en cada una de ellas. Sto. Tomás no expone aquí tales modos, sino que los deja para la *disputatio* (es decir, para tratarlo en las cuestiones que a continuación va a abordar, suscitadas a partir del análisis que lleva a cabo en esta *expositio*). Únicamente se detiene a exponer con brevedad lo que afirma Boecio refiriéndose a la metodología propia de la ciencia divina, pues esta cuestión es la que ha suscitado todo este estudio que lleva a cabo Boecio, y con él el Aquinate. Tal metodología implica dos momentos: el primero consiste en una remoción de lo que constituye un obstáculo para dicha ciencia, es decir, el tratar de recurrir a la imaginación, pues en lo que se refiere a las realidades divinas no conviene servirse de la imaginación (ya que, al emitir un juicio sobre ellas, no hay que seguir lo que propone la imaginación); y el segundo indica cuál es el método apropiado para la *ciencia divina*: la consideración de la forma misma sin movimiento y sin materia. Con esto Boecio habría alcanzado su objetivo de dilucidar el estatuto epistemológico y la metodología específica de la *theologia*, y así podría ya continuar adentrándose en la investigación prefijada.

Una vez concluida la *expositio*, sto. Tomás pasa a la *disputatio*, dividida en dos cuestiones: la quinta, dedicada a la división de la ciencia especulativa, y la sexta, sobre los modos o métodos que se atribuyen a cada una de las partes de la ciencia especulativa. Como se puede ver, ambas cuestiones se siguen naturalmente del texto de Boecio[71], de modo que no puede decirse que éste constituya un simple pretexto para abordar temas que poco tienen que ver con el mismo.

---

[70] En toda esta *expositio*, sto. Tomás se mantiene fiel a la terminología de Boecio, y por eso tiene que ir precisando en qué sentido hay que entender *abstractio* y *separatio* en cada caso en que éstas aparecen. En todo ello se manifiesta un esfuerzo por respetar el sentido y la terminología del texto comentado, así como la maestría en desentrañar y explicitar toda la riqueza de su contenido. Por eso, más adelante, para poder expresar con mayor claridad la diferencia que hay entre las entidades que son objeto de la matemática y las de la metafísica, distinguirá entre la *abstractio* y la *separatio*, entendidas en sentido estricto, y aplicará, a la inversa de como lo hace en este texto, la *abstractio* a la matemática y la *separatio* a la metafísica: el *secundum esse abstractae* se convertirá en *separatae*, y el *secundum considerationem separabiles a materia* en *abstractae*, sin que por ello cambie el contenido de la doctrina expresada.

[71] De hecho así consta en el texto de sto. Tomás, en el que se hace referencia explícita al de Boecio: "Hic est duplex quaestio: prima de divisione speculativae *quam in littera ponit*, secunda de modis quos partibus speculativae *attribuit*" (*BDT*, exp. cap. II, p. 135, ll. 131-133). La cursiva es nuestra.

La cuestión quinta, sobre la división de la ciencia especulativa, se divide a su vez en cuatro artículos, cuyo contenido se encuentra también en estrecha relación con el texto de Boecio. En efecto, se trata de resolver las siguientes preguntas:

a) ¿es adecuada la división de la ciencia especulativa en tres partes: filosofía natural, matemática y ciencia divina?

b) la filosofía natural, ¿trata sobre lo que existe en el movimiento y en la materia?

c) La consideración matemática, ¿trata sin movimiento ni materia sobre lo que existe en la materia?

d) La ciencia divina, ¿trata de lo que existe sin materia ni movimiento?

2. La división tripartita de la filosofía especulativa en física, matemática y metafísica

En el análisis del texto del *BDT* adoptaremos el método que siguió sto. Tomás para presentar el pensamiento de Boecio, es decir, haremos una *expositio* del mismo, con algún comentario o desarrollo, según venga al caso. Por ello, no haremos referencia explícita a las ediciones (Decker y Gils) sobre las que trabajamos, sino sólo en algún caso particular que lo amerite.

Como exige el género de la *disputatio*, adoptado por sto. Tomás en una buena parte de sus obras[72], el Aquinate comienza presentando las razones que parecen oponerse a la división de la ciencia especulativa en filosofía natural, matemática y ciencia divina[73].

Como argumentos a favor de la tesis de este artículo, sto. Tomás propone, en primer lugar, el conocido pasaje del sexto libro de la *Metafísica* de Aristóteles en el que deduce la división tripartita de la filosofía teórica en matemática, física y teología[74]. El filósofo estagirita propone estos tres tipos de ciencias de nuevo en el

---

[72] Como ya anotamos, el *BDT* se distingue de todos los demás comentarios de sto. Tomás, aparte del comentario a las *Sentencias*, por el hecho de añadir a la *expositio* con la que comenta el texto en cuestión, una *disputatio* en toda regla, dividida en cuestiones y artículos, con las objeciones o argumentos en contra, los argumentos a favor (*sed contra*), la respuesta o dilucidación del tema, y las respuestas a las objeciones. Este *género literario* será empleado en las diversas *quaestiones disputatae*, en las *quaestiones quodlibetales*, y finalmente en la que suele considerarse su obra cumbre: la *Summa Theologiae*.

[73] Si bien las objeciones son de gran interés y utilidad para una visión completa del argumento afrontado, por razón de brevedad no las presentaremos sino sólo cuando sea necesario, en función de las respuestas que se dé a éstas al final del artículo.

[74] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.*, VI (E) c.1, 1026a 18.

segundo libro de la *Física*[75], y también lo hace Ptolomeo al inicio del *Almagestum*[76].

La respuesta del Aquinate comienza con la distinción entre lo propio del entendimiento especulativo y el del práctico: el primero tiene como fin la verdad que contempla, mientras que el segundo ordena la verdad contemplada a la acción como a su fin, de modo que, como dice Aristóteles en el tercer libro del *De anima*[77], difieren en cuanto al fin, y en el segundo libro de la *Metafísica*[78] se afirma que el fin de la ciencia especulativa es la verdad, mientras que el de la práctica es la acción. Ya que la materia debe ser proporcionada al fin, conviene que la materia de las ciencias prácticas esté constituida por aquellas cosas que pueden ser llevadas a cabo por nuestra actividad, de modo que el conocimiento de éstas se pueda ordenar a la operación como a su fin. La materia de las ciencias especulativas debe estar constituida por las cosas que no son producidas por nosotros; por ello, la consideración de las mismas no puede ordenarse a la operación como a su fin. De este modo, hay que distinguir las ciencias especulativas según la distinción que hay entre estas cosas[79].

Hay que tener en cuenta, prosigue sto. Tomás, que cuando se distinguen los hábitos y las potencias por medio de los objetos, no se distinguen a través de cualesquier diferencias de dichos objetos, sino mediante las diferencias que son propias de los objetos en cuanto son tales. Sto. Tomás lo ejemplifica diciendo que se da el caso de que lo sensible en cuanto sensible es animal o planta, y sin embargo no se toma la distinción de los sentidos a partir de tal objeto, sino más bien a partir de la diferencia que existe, por ejemplo, entre el color y el sonido. Por ello, conviene dividir las ciencias especulativas por medio de las diferencias de lo *especulable* en cuanto tal.

A lo *especulable*, que es el objeto de la potencia especulativa, le compete algo, sea por parte de la potencia intelectiva, sea por parte del hábito de la ciencia, en

---

[75] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.*, II c.7, 198a 29-31. Este pasaje presenta una cierta dificultad, pues la división que se propone en ella se basa más en las cosas que en los *objetos*, y así no corresponde propiamente a la división tripartita de las ciencias especulativas, como el mismo sto. Tomás anotará en su comentario al texto de Aristóteles: "Unde male intellexerunt quidam, volentes haec tria reducere ad tres partes philosophiae, scilicet ad mathematicam, metaphysicam et physicam. Nam astronomia, quae videtur circa mobilia incorruptibilia considerationem habere, magis est naturalis quam mathematica, ut supra dictum est; inquantum enim applicat principia mathematica ad materiam naturalem, circa mobilia considerationem habet. Est igitur haec divisio secundum diversitatem rerum extra animam existentium, non secundum divisionem scientiarum accepta" (*In II Phys.*, lc.11 n.3).

[76] Cf. PTOLOMEO, *Almagestum*, I c.1 p. 5, 7-10.

[77] Cf. ARISTÓTELES, *De anima*, III c.10 333a 15.

[78] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.*, II (α) c.1 993b 20.

[79] En este punto B. Decker hace referencia a un texto de Avicena, que expresa la misma idea de un modo bastante semejante (cf. *Logica*, I c.1 f.2ra 10-21).

virtud del cual se perfecciona el entendimiento. Por parte del entendimiento le compete el ser inmaterial, ya que el mismo entendimiento es inmaterial; por parte de la ciencia le compete el ser necesario, ya que la ciencia es de lo necesario, como se demuestra en el primer libro de la *Analítica Posteriora*[80]. Todo lo que es necesario, en cuanto tal, es inmóvil, ya que todo lo que se mueve, en cuanto tal, puede ser o no ser, o de modo absoluto (*simpliciter*), o en cierto modo (*secundum quid*), como se dice en el noveno libro de la *Metafísica*[81]. Por tanto, a lo especulable, que es el objeto de la ciencia especulativa, compete de por sí la separación de la materia y el movimiento o la aplicación a ésta, y así, las ciencias especulativas se distinguen según el tipo (*ordinem*) de la remoción de la materia y el movimiento.

Hay algunas cosas especulables que dependen de la materia según el ser, pues no pueden existir sino en la materia. Entre éstas, algunas dependen de la materia según el ser y según el entendimiento, como aquellas en cuya definición entra la materia sensible, de modo que no se pueden concebir (*intelligi*) sin la materia sensible, como, por ejemplo, en la definición de *hombre* hay que incluir la carne y los huesos. Y de tales cosas trata la *física* o *ciencia natural*.

Existen, en cambio, otras cosas especulables que, aunque dependen de la materia según el ser, no dependen de ella según el entendimiento, pues en su definición no entra la materia sensible, como en el caso de la línea y el número. Y de éstas trata la *matemática*.

Existen, finalmente, algunas cosas especulables que no dependen de la materia según el ser, porque pueden existir sin la materia, sea que no existan nunca en la materia, como Dios y los ángeles, sea que en algunas cosas existan en la materia y en otras no, como la sustancia, la cualidad, el ente, la potencia, el acto, lo uno y lo múltiple y otros semejantes[82]; de todas las cuales trata la *teología*, es decir, la *ciencia divina*, porque el principal objeto considerado en ellas es Dios[83]; que con otro nombre es llamada *metafísica*, es decir, *trans-física*, porque conviene que sea aprendida por nosotros después de la física, pues hay que llegar a las cosas no sensibles a partir de las cosas sensibles[84]. Es llamada también filosofía primera, por cuanto las demás ciencias, tomando de ésta sus principios, se siguen de ella[85].

---

[80] Cf. ARISTÓTELES, *Anal. Post.*, I c.13 74b 9 - 75a 17.

[81] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.*, IX (Θ) c.8 1050b 11-15.

[82] Sobre este doble modo de entender lo que no depende de la materia según el ser tendremos ocasión de volver más adelante.

[83] Otros textos en los que sto. Tomás ofrece explicaciones de este nombre atribuido a la ciencia suprema: *In Metaph., prooem.*; *In I Metaph.*, lc.3; *In XI Metaph.,* lc.7. En el *BDT* encontramos otros dos textos que aluden a este título: en *exp. cap. II*, p. 135, ll. 114-116; y q.5 a.4, p. 153, ll. 131-143.

[84] También podemos encontrar otras explicaciones de esta denominación en otros pasajes, como, por ejemplo: *In Metaph., prooem.*; *In IV Metaph.,* lc.5; *In VI Metaph.*, lc.1; *In XI Metaph.*, lc.7.

[85] También aquí encontramos otros textos en los que el Aquinate da diversas explicaciones de la denominación de la metafísica como *prima philosophia*. *In Metaph., prooem.*; *In III Metaph.*, lc.5; *In VII Metaph.*, lc.11; *C.G.*, III c.25; *BDT* vuelve a tratar el tema en q.6 a.1 qc.3, p. 163, ll. 387-390.

No es posible que existan cosas que dependan de la materia según el entendimiento y no según el ser, pues el entendimiento, de por sí, es inmaterial. Y así no existe un cuarto género de filosofía más allá de los mencionados[86].

De la respuesta a la primera objeción conviene resaltar lo que se dice al final de la misma: cuando se distinguen las ciencias en cuanto son un cierto tipo de hábitos, conviene hacerlo por medio de sus objetos, es decir, por medio de las cosas de las que tratan tales ciencias. Y así se distinguen aquí (i.e. en el texto de Boecio) y en el sexto libro de la *Metafísica*[87] las tres partes de la filosofía especulativa.

En la respuesta a la segunda objeción se precisa que, como consta en el inicio de la *Metafísica*[88], las ciencias especulativas tratan de aquello cuyo conocimiento se busca por sí mismo, mientras que la lógica se estudia más bien en función de las demás ciencias, y así es como un instrumento de éstas. Por eso la lógica no constituye un género de ciencia especulativa.

En cuanto a las *ciencias medias*, a las que se refiere la respuesta a la quinta objeción, hablaremos de ellas más adelante, al tratar sobre la naturaleza de la matemática[89].

La respuesta a la sexta objeción merece también una atención especial, pues aborda el tema de la relación de la metafísica con las demás ciencias: aunque los *sujetos* de las demás ciencias sean partes del ente, que es el *subiectum* de la metafísica, no se sigue que las demás ciencias sean partes de ésta. Cada una de las ciencias toma una parte del ente según un modo especial de consideración, distinto del modo como se considera el ente en la metafísica. Por tanto, hablando con propiedad, el sujeto de aquéllas no es una parte del sujeto de la metafísica, pues no es parte del ente según la consideración desde la cual el ente es el sujeto de la metafísica, sino que, desde este punto de vista, la metafísica es una ciencia especial distinta de las demás. Así, se podría llamar parte de la metafísica la ciencia que trata sobre la potencia, o la que trata sobre el acto, o sobre lo uno, ya que éstas tienen en mismo modo de consideración que el ente del cual se trata en la metafísica[90].

---

[86] A propósito de este último pasaje del *BDT* hay que recalcar el hecho de que fue objeto de numerosos retoques por parte de sto. Tomás, como se constata en el autógrafo (cf. *liturae in autographo*, en apéndice en la edición de Decker, p. 231; aparato crítico en la edición leonina, p. 138), en el que aparecen bastantes correcciones, tachaduras, reinicios, lo cual pone en evidencia el esfuerzo del doctor angélico en precisar y afinar lo mejor posible su pensamiento sobre el tema en cuestión. Por otra parte es de notar la semejanza del pensamiento del Aquinate con Avicena, como lo pone en evidencia la amplia nota de Decker en la que cita un texto de la *Lógica* del filósofo persa (cf. B. DECKER, *op. cit.*, p. 166 nota 1).

[87] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.*, VI (E) c.1, 1026a 18.

[88] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.*, I (A) c.2 982a 14-17.

[89] Cf. p. 50, nota 140.

[90] Cf. también *In XI Metaph.*, lc.4. Sobre este tema volveremos más adelante (cf. pp. 191-192).

También la respuesta a la séptima objeción aporta elementos de reflexión interesantes. En la objeción, que se apoya en un texto de Aristóteles[91], se afirma que las ciencias se dividen del mismo modo que las cosas. Ya que la filosofía trata sobre el ente, pues consiste en el conocimiento del ente[92], y ya que el ente se divide primeramente en potencia y acto, uno y múltiple, sustancia y accidente, las partes de la filosofía se deberían distinguir según estas divisiones. A lo cual sto. Tomás responde que tales partes del ente exigen el mismo modo de consideración que el ente en general (*ens commune*), ya que tampoco éstas dependen de la materia[93]. Por ello, la ciencia que los estudia no se distingue de la ciencia que trata sobre el ente en general.

En la objeción octava se presentan otras divisiones del ente, como *corpóreo* e *incorpóreo*, *animado* e *inanimado*, y otras semejantes, que son tratadas por las ciencias, y que parecen ser más esenciales o fundamentales que las tomadas para establecer la división de las ciencias (es decir, *móvil* e *inmóvil*, *abstracto* y *no abstracto*). Sto. Tomás responde que tales diferencias de las cosas no lo son *en cuanto cognoscibles*, y por ello no constituyen el criterio de la división de las ciencias[94].

---

[91] Cf. ARISTÓTELES, *De an.*, III c.8 431b 24. Sto. Tomás hace referencia a este texto de Aristóteles también en algunos otros pasajes de sus obras: "(...) per subjectum distinguitur scientia ab omnibus aliis; quia secantur scientiae quemadmodum et res, ut dicitur in 3 De anima" (*In I Sent.*, prol., q.1 a.4); "Sicut tradit Philosophus in III De anima, scientiae secantur quemadmodum et res: nam omnes habitus distinguuntur per obiecta, ex quibus speciem habent" (*In De gener. et corr.*, prooem.); "(...) sicut dicit Philosophus, scientiae dividuntur quemadmodum et res" (*In I Sent.*, d.35 q.1 a.2 ag.4); la respuesta a esta objeción es oportuna para aclarar esta fórmula aristotélica que, como veremos más adelante, podría suscitar problemas de cara al criterio para establecer la división de las ciencias: "(...) quando sunt multa scita quae cognoscuntur secundum unam rationem medii, genere vel specie, tunc reducuntur in unam scientiam generalem vel specialem, sicut metaphysica et geometria; unde si plura scita reducuntur in unum medium, secundum numerum illorum omnium non erit nisi scientia una in numero" (*ibid.*, ad 4).

[92] Aquí sto. Tomás se apoya en una cita de Dionisio (*Carta a Policarpo*, PG 3, 1080 B).

[93] De nuevo aparece aquí el criterio discriminativo y especificativo de lo que constituye el objeto de la metafísica: lo que no depende de la materia ni según el entendimiento ni según el ser, lo que luego, en el a.3, recibirá el término técnico de *separatum* (*a materia et a motu*): lo *separado* de la materia y del movimiento.

[94] Aquí se podría ilustrar este argumento con el ejemplo de la vista y los colores, que el mismo sto. Tomás ofrece en otros pasajes: "Sic enim se habet subiectum ad scientiam, sicut obiectum ad potentiam vel habitum. Proprie autem illud assignatur obiectum alicuius potentiae vel habitus, sub cuius ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum, sicut homo et lapis referuntur ad visum inquantum sunt colorata, unde coloratum est proprium obiectum visus" (I, q.1 a.7); "(...) sensus patitur a sensibili habente colorem aut humorem, idest saporem aut sonum, sed non inquantum unumquodque illorum dicitur, idest non patitur a lapide colorato inquantum lapis, neque a melle dulci inquantum mel: quia in sensu non fit similis dispositio ad formam quae est in subiectis illis, sed patitur ab eis inquantum huiusmodi, vel inquantum coloratum, vel saporosum, vel secundum rationem, idest secundum formam. Assimilatur enim sensus sensibili secundum formam, sed non secundum dispositionem materiae" (*In II De an.*, lc.24); "(...) ex obiectis diversis non diversificantur actus et potentiae animae, nisi quando fuerit differentia obiectorum inquantum sunt obiecta, id est secundum rationem formalem obiecti, sicut visibile ab audibili. Si autem servetur eadem ratio obiecti, quaecumque alia diversitas non inducit diversitatem actuum secundum speciem et potentiae. Eiusdem enim potentiae est videre hominem coloratum et lapidem coloratum; quia haec diversitas per accidens se habet in obiecto

Las dos últimas objeciones se refieren a la relación entre las tres partes de la filosofía especulativa, y al orden entre ellas. Como no se aborda sino indirectamente el argumento que estamos tratando en este estudio, no las tomaremos en consideración por el momento[95].

3. El objeto de la ciencia natural: lo que existe en el movimiento y en la materia

En el artículo segundo sto. Tomás se detiene a estudiar el objeto de la *física* o ciencia natural. En los *sed contra* argumenta que ya que pertenece a la ciencia natural la consideración de las cosas naturales, y en éstas se encuentra el principio del movimiento, y puesto que allí donde haya movimiento debe haber también materia (de nuevo se alude al noveno libro de la *Metafísica* de Aristóteles[96], como se hizo en la *Expositio*), la ciencia natural debe tratar sobre lo que existe en el movimiento y en la materia. Por otra parte, debe existir alguna ciencia que estudie lo que existe en la materia y en el movimiento, pues si no, la filosofía, que es la ciencia del ente, no sería perfecta, pues dejaría algún ente sin estudiar, ya que ni la matemática ni la metafísica estudian estas cosas. Finalmente, sto. Tomás recurre de nuevo a la autoridad de Aristóteles que, en los dos textos que sirven de pista para toda esta cuestión[97], afirma la existencia de la *física* como ciencia que estudia al ente material y móvil.

Sto. Tomás comienza de un modo singular su respuesta, aludiendo a la dificultad que entraña la existencia de la física como ciencia, pues su misma posibilidad fue puesta en tela de juicio, al parecer, por Platón. En efecto, el Aquinate afirma que precisamente frente a las aporías que suscitaba tal ciencia, Platón se vio obligado (*coactus est*) a proponer su teoría de las ideas[98], pues, según lo que refiere

---

inquantum est obiectum" (*In II De an.*, lc.6).

[95] A propósito de la respuesta a la novena objeción, existe un interesante estudio que la examina en detalle: J.F. WIPPEL, *Aquinas and Avicenna on the Relationship between First Philosophy and the other Theoretical Sciences (In De Trin., q.5, a.1, ad 9)*, en «Metaphysical Themes in Thomas Aquinas», Catholic Univ. of Am. Press, Washington, 1984, pp. 37-53; publicado previamente en «Thomist» 37 (1973) pp. 133-154).

[96] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.*, IX (Θ) c.8 1050b 20-22.

[97] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.*, VI (E) c.1, 1026a 13ss.; *Phys.*, II c.7, 198a 27ss.

[98] Esta misma idea aparece en otros pasajes paralelos: "Una rationum inducentium Platonem ad ponendum ideas sumebatur ex parte scientiae: quia videlicet scientia cum sit de necessariis, non potest esse de his sensibilibus, quae sunt corruptibilia, sed oportet quod sit de entibus separatis incorruptibilibus" (*In I Metaph.*, lc.14); "(...) in scientiis enim non solum intelligitur quod quaedam semper se eodem modo habent, sed etiam quod quaedam corrumpuntur; aliter tolleretur scientia naturalis, quae circa motum versatur. Si igitur oportet esse ideas omnium illorum quae in scientiis intelliguntur, oportet esse ideas corruptibilium inquantum corruptibilia, hoc est inquantum sunt haec sensibilia singularia; sic enim sunt corruptibilia. Non autem potest dici secundum rationem Platonis, quod scientiae illae, quibus intelligimus corruptiones rerum, intelligantur corruptiones horum sensibilium; quia horum sensibilium non est intellectus, sed imaginatio vel phantasia, quae est motus factus a sensu secun-

Aristóteles en el primer libro de la *Metafísica*[99], siguiendo a Crátilo y Heráclito, Platón creía que todo lo sensible se encontraba siempre en constante flujo, y así, creyendo que no sería posible tener ciencia de tales cosas, propuso la existencia de unas ciertas sustancias separadas de las sensibles, sobre las cuales versarían las ciencias y a las cuales se referirían las definiciones.

Sto. Tomás obviamente no concuerda con esta tesis platónica, y buscando la causa de su error, afirma que éste deriva del hecho de no distinguir entre lo que es por sí y lo que es accidentalmente, pues - comenta sto. Tomás - muchas veces yerran accidentalmente incluso los sabios, como se dice en el primer libro de los *Elencos sofísticos*[100]. Como se prueba en el libro séptimo de la *Metafísica*[101], ya que en la sustancia sensible se encuentra el *íntegro* (lo que corresponde al *sinolon* aristotélico), es decir, el compuesto, y la *ratio*[102] (que corresponde al *logos* del texto de Aristóteles), es decir, su forma, lo que se genera y se corrompe es el compuesto, y no la *ratio* o la forma, a no ser accidentalmente: "no se hace existir *la* casa, sino *esta* casa", como dice Aristóteles en el pasaje referido. Cualquier cosa puede ser

---

dum actum, secundum quod dicitur in secundo De anima" (*ibid.*); "His autem superveniens Plato, ut posset salvare certam cognitionem veritatis a nobis per intellectum haberi, posuit praeter ista corporalia aliud genus entium a materia et motu separatum, quod nominabat species sive ideas, per quarum participationem unumquodque istorum singularium et sensibilium dicitur vel homo vel equus vel aliquid huiusmodi. Sic ergo dicebat scientias et definitiones et quidquid ad actum intellectus pertinet, non referri ad ista corpora sensibilia, sed ad illa immaterialia et separata; ut sic anima non intelligat ista corporalia, sed intelligat horum corporalium species separatas" (I, q.84 a.1); "Sciendum est autem quod quia demonstratio non est corruptibilium, sed sempiternorum, neque definitio, Plato coactus fuit ponere ideas. Cum enim ista sensibilia sint corruptibilia, videbatur quod eorum non posset esse neque demonstratio, neque definitio. Et ideo videbatur quod oporteret ponere quasdam substantias incorruptibiles, de quibus et demonstrationes et definitiones darentur. Et has substantias sempiternas vocabat species vel ideas" (*In I Post. anal.*, lc.16); "Non tamen sequitur, quod de rebus sensibilibus non possit haberi scientia, vel quod scientia sit sensus. Non enim oportet, quod eumdem modum essendi habeant res in seipsis, quem habent in consideratione scientis. Quae enim seipsis materialia sunt, ab intellectu immaterialiter cognoscuntur" (*In III Metaph.*, lc.9).

[99] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.*, I (A) c.6 987a 32 - 987b 1.

[100] Cf. ARISTÓTELES, *De sophisticis elenchis*, c.6 168b 6-8.

[101] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.*, VII (Z) c.15 1039b 20-24. Como afirma B. Lonergan, quizá exagerando un poco, puede decirse que: "L'insieme di questo opuscolo [*i.e.* el *BDT*], ma specialmente le questioni 5 e 6, è un monumento all'attaccamento di s. Tommaso a Met., Z, 10-15 (VII, lect. 9-15)" (B. LONERGAN, *Conoscenza e interiorità. Il Verbum nel pensiero di S. Tommaso*, a cura di Natalino Spaccapelo, Dehoniane, Bologna, 1984, p. 67).

[102] La *ratio* es una palabra difícil de traducir, pues no tiene un equivalente exacto en las lenguas modernas, al menos en el sentido en que lo suele usar sto. Tomás. Puede traducirse a veces como *noción*, o *concepto*. Aquí más bien parece tener el sentido de *quididad* o esencia en cuanto conocida. Así, se podría traducir como *razón esencial*. Ésta contendría las notas inteligibles del objeto, las cuales pueden expresarse en la definición. En general, la *ratio* es, como veremos, lo que es captado por medio de la primera operación del entendimiento, y tiene así una relación estrecha con la definición: "ratio quam nomen significat est definitio rei" (*In IV Metaph.*, lc.16). La *ratio* es el fruto de la actividad aprehensiva del intelecto; es, por una parte, lo que se significa con la palabra y lo que se entiende con ésta; y por otra, lo que se entiende que la cosa es, lo que corresponde a la quididad de la cosa (el qué es: *quid sit*). Tiene, por tanto, una relación intencional con la esencia de la cosa conocida.

considerada sin todo aquello que no le compete de por sí, y por ello las formas y las *rationes* de las cosas, incluso de aquellas que existen en el movimiento, en cuanto son consideradas en sí mismas, se encuentran sin movimiento. Y así existen de ellas ciencias y definiciones, como dice en el mismo lugar el Filósofo[103]. Y así, las ciencias de las sustancias sensibles no se fundan en el conocimiento de algunas sustancias separadas de las sensibles, como se prueba allí mismo.

Tales *rationes*, que son consideradas por las ciencias que tratan sobre las cosas[104], son consideradas sin movimiento. Así, conviene que sean consideradas sin aquello a causa de lo cual les compete el movimiento a las cosas móviles. Ya que todo movimiento es medido por el tiempo, y el primer movimiento es el movimiento local, quitado el cual no queda ningún otro movimiento, se sigue que algo es móvil en cuanto que está aquí y ahora, lo cual a su vez se sigue de la misma cosa móvil en cuanto que es individuada por la materia que existe con unas dimensiones determinadas. Por tanto, conviene que tales *rationes*, según las cuales puede haber ciencia de las cosas móviles, sean consideradas sin la materia signada y sin todo lo que se siguen de la materia signada, pero no sin la materia no signada, ya que la noción de la forma (que determina a su propia materia) depende de la noción de aquella[105]. Y así la noción (*ratio*) de hombre, que es significada por la definición y según la cual procede la ciencia, es considerada sin estas carnes y sin estos huesos, pero no sin carnes y sin huesos sin más (*absolute*)[106]. Y ya que lo singular in-

[103] De nuevo encontramos un pasaje paralelo en *In I Post. anal.*, lc.16: "Sed huic opinioni [Platonis] occurrit Aristoteles superius dicens quod demonstratio non est corruptibilium nisi per accidens. Etsi enim ista sensibilia corruptibilia sint in particulari, in universali tamen quamdam sempiternitatem habent. Cum ergo demonstratio detur de istis sensibilibus in universali, non autem in particulari, sequitur quod demonstratio non sit corruptibilium, nisi per accidens; sempiternorum autem est per se".

[104] Las ciencias que tratan sobre las cosas (*de rebus*) se contraponen a las ciencias que tratan sobre los contenidos del pensamiento (*de intentionibus intellectis*): "(...) aliud est intelligere rem, et aliud est intelligere ipsam intentionem intellectam, quod intellectus facit dum super suum opus reflectitur: unde et aliae scientiae sunt de rebus, et aliae de intentionibus intellectis" (*C.G.*, IV c.11); "(...) scientiae sunt de his quae intellectus intelligit. Sunt autem scientiae de rebus, non autem de speciebus, vel intentionibus intelligibilibus, nisi sola scientia rationalis. Unde manifestum est, quod species intelligibilis non est obiectum intellectus, sed quidditas rei intellectae" (*In III De An.*, lc.8).

[105] B. Decker señala en nota el siguiente texto paralelo: "Individuatio autem naturae communis in rebus corporalibus et materialibus, est ex materia corporali, sub determinatis dimensionibus contenta: universale autem est per abstractionem ab huiusmodi materia, et materialibus conditionibus individuantibus" (*In II De an.*, lc.12). Más adelante volveremos sobre este pasaje. Por otra parte, también se da la relación inversa entre la materia y la forma: "(...) cum materia non dicatur corporalis nisi secundum quod stat sub forma corporali" (*De ente et ess.*, c.4).

[106] El considerar la materia como algo esencial, constitutivo, del ente físico, y por tanto como formando parte de su *ratio*, es un elemento característico del pensamiento tomista, que tendrá su importancia de cara al estudio de la naturaleza de la abstracción. El Aquinate se encuentra en este punto en contraste con la posición de Averroes: "(...) quidam (cf. AVERROES, *Metaph.* 7, comm.34) posuerunt solam formam esse de ratione speciei, materiam vero esse partem individui, et non speciei. Quod quidem non potest esse verum. Nam ad naturam speciei pertinet id quod significat definitio. Definitio autem in rebus naturalibus non significat formam tantum, sed formam et materiam. Unde materia est pars speciei in rebus naturalibus: non quidem materia signata, quae est principium individuationis; sed materia communis. Sicut enim de ratione huius hominis est quod sit ex hac anima et his carnibus

cluye en su razón la materia signada, y el universal la materia común, como se dice en el séptimo libro de la *Metafísica*, lo que se abstrae no es la forma de la materia de modo absoluto, sino más bien la forma universal de la materia particular[107].

Tales nociones (*rationes*) así abstractas pueden ser consideradas de dos modos: en sí mismas (es decir, de modo absoluto), y así se consideran sin movimiento y sin materia signada, y esto no se da en ellas sino en cuanto al ser que tienen en el entendimiento; o según que se refieren a las cosas de las que son nociones, las cuales cosas existen en la materia y en el movimiento. Y así, tales nociones son principios del conocimiento de esas cosas, ya que toda cosa es conocida en virtud de su forma. De este modo, en la ciencia natural, por medio de tales *rationes* (nociones) consideradas inmóviles y sin materia particular se puede tener un conocimiento de las cosas móviles y materiales que existen fuera del alma[108].

En la respuesta a la primera objeción, sto. Tomás precisa que la materia sin más no es principio de individuación, sino en cuanto existe bajo unas dimensiones *designadas* (definidas)[109]. Y por eso también la ciencia natural (como toda ciencia) abstrae de la materia - lo cual no impide, como se acaba de ver, que conozca lo que existe en la materia.

En la respuesta siguiente, sto. Tomás precisa la naturaleza de la forma inteligible (que al parecer equivaldría a la *ratio*), que es la quididad de la cosa. El objeto del entendimiento es el *quid* (: el *qué es*, la quididad), como se dice en el tercer libro del *De anima*[110]. La quididad del compuesto universal (o abstracto), como *hombre* o *animal*, incluye en sí misma la materia universal, si bien no la particular,

---

et his ossibus; ita de ratione hominis est quod sit ex anima et carnibus et ossibus. Oportet enim de substantia speciei esse quidquid est communiter de substantia omnium individuorum sub specie contentorum" (I, q.75 a.4); cf. también I, q.85 a.1 ad 2; *De ente et ess.*, c.2; *In I Sent.*, d.23 q.1 a.1 ad 1; *In I De an.*, lc.2; *In III De an.*, lc.8 y lc.12; *In I De caelo et mundo*, lc.19; *C.G.*, I c.21 y III c.41; *De Verit.*, q.10 a.4 ad 6. Como puede verse a la luz de estos textos, se trata de una enseñanza constante, que se mantiene sin variación en todos los casos en los que el Aquinate afronta el tema.

[107] Las fórmulas que usa aquí sto. Tomás (*abstractio formae a materia* y *universalis a particulari*) no pueden traducirse literal y directamente al español. Por eso hemos empleado el giro que el mismo sto. Tomás usará más adelante, en la q.5 a.3. La *forma universal* equivaldría a la esencia abstracta, la quididad o la especie. Ésta se abstrae de la *materia particular*, y así, por tanto, no de toda materia, pues en la noción de la especie entra la *materia común*. Una formulación parecida se encuentra en este texto: "Materia autem est individuationis principium, ratio autem universalis accipitur secundum abstractionem formae *a materia particulari*" (I, q.86 a.3). Tendremos ocasión de volver más adelante sobre este argumento.

[108] Esta observación de sto. Tomás puede ser muy útil para resolver el problema de los universales. Otros textos paralelos: *In II Sent.*, d.3 q.3 a.2 ad 1; *Quodl.*, VIII q.1 a.1; *In II De an.*, lc.12.

[109] Este tema de la materia signada como principio de individuación lo trató ya sto. Tomás en esta misma obra (cf. *BDT* q.4 a.2). Sobre la noción de *materia signata* y su relevancia ontológica remitimos, además del ya referido pasaje del *BDT*, a los siguientes textos: *De Verit.*, q.2 a.6 ad 1; *De ente et ess.*, c.2; *De Verit.*, q.10 a.5; *In I De Caelo et mundo*, lc.19; *Quod.* IX, q.4 a.1.

[110] Cf. ARISTÓTELES, *De an.*, III, c.6 430b 28.

como se dice - una vez más - en el séptimo libro de la *Metafísica*[111]. Por eso el entendimiento abstrae generalmente de la materia signada y de sus condiciones, pero en la ciencia natural no se abstrae de la materia común, si bien en la ciencia natural no se considere la materia sino en orden a la forma, de modo que también en la ciencia natural la forma es objeto de consideración antes que la materia.

La respuesta a la tercera objeción aporta un elemento interesante para la determinación del estatuto de la filosofía natural: si ésta trata de algún modo sobre el primer motor, no lo hace como si éste formara parte de su campo de estudio, sino más bien como término al cual la ciencia natural conduce, como una especie de coronamiento. El término de algo no pertenece a la naturaleza de la cosa de la cual es término, si bien implica una cierta relación a esa cosa: así como el término de la línea no es una línea, si bien implica una cierta relación a ésta, también el primer motor es de una naturaleza distinta de las cosas naturales, si bien implica una cierta relación a éstas, en cuanto que es causa de su movimiento, y así puede caer bajo la consideración del filósofo natural, no según sí mismo (es decir, según su propia naturaleza), sino sólo en cuanto que es motor. Como veremos más adelante, esta idea puede aportar aspectos interesantes para establecer la relación entre la física y la metafísica, y para dilucidar la cuestión del punto de partida de esta última.

La cuarta objeción se basaba en el carácter contingente de las realidades que constituyen el objeto de la física, por su condición mudable, por lo que, al parecer, no podrían ser objeto de una ciencia, pues ésta trata de lo necesario. A lo cual responde sto. Tomás que la ciencia de algo se puede dar de dos modos: primaria y principalmente - y así la ciencia trata sobre las *rationes* universales (quizá se podría traducir hoy como *leyes universales*) sobre las cuales se funda -, o secundaria e indirectamente (por medio de una cierta reflexión) - y así la ciencia trata sobre aquellas cosas a las que pertenecen tales *rationes*, en cuanto, por medio de las facultades inferiores, aplica estas *rationes* también a las cosas particulares a las que pertenecen; el cognoscente usa la razón universal tanto en cuanto cosa conocida como en cuanto medio de conocimiento: por medio de la razón universal de *hombre*, por ejemplo, puedo juzgar sobre éste o sobre aquél. Todas las razones universales de las cosas son inmóviles, y por ello, desde este punto de vista, toda ciencia trata sobre lo necesario. Pero de entre las cosas a las que corresponden estas *rationes*, algunas son necesarias e inmóviles, otras contingentes y móviles, y, desde este punto de vista, se dice que las ciencias tratan sobre las cosas contingentes y móviles[112].

---

[111] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.*, VII (Z), c.10 1035b 27-31. En el *De ente et ess.*, c.2 se encuentra un texto paralelo: "Haec autem materia [signata] in diffinitione hominis in quantum est homo non ponitur, sed poneretur in diffinitione Socratis, si Socrates diffinitionem haberet. In diffinitione autem hominis ponitur materia non signata; non enim in diffinitione hominis ponitur hoc os et haec caro, sed os et caro absolute quae sunt materia hominis non signata".

[112] Un texto paralelo se encuentra en I, q.86 a.3. Este argumento tiene su importancia, pues con él se resuelve el problema de la posibilidad de una ciencia física sin tener que recurrir al artificio de

La respuesta a la quinta objeción se basa en el mismo principio que la precedente: aunque lo universal no se mueve, sin embargo, éste es *ratio* de la cosa que se mueve, y así, aunque la ciencia trata de lo universal, no por eso la ciencia natural no puede estudiar lo que está sujeto al movimiento.

También la respuesta a la sexta objeción aporta un elemento interesante para una cuestión que surgirá más adelante. Se trata de determinar a qué título puede entrar el alma (y las demás formas naturales) en la física, pues ésta, al parecer, no muta de por sí, y por ello, si fuera estudiada por la física, habría algo de inmóvil que formaría parte de su objeto. A lo que el Aquinate responde que, aunque el alma y las demás formas naturales no se mueven en sí mismas (*per se*), sí se mueven accidentalmente (*per accidens*), y además se trata de perfecciones de cosas móviles, y en virtud de esto caen bajo la consideración del filósofo natural.

4. El objeto de la matemática: lo que existe en la materia y es considerado sin la materia

Nos encontramos ahora ante el artículo más rico, amplio y completo de toda la cuestión quinta. De nuevo los *sed contra* se abren con la referencia al sexto libro de la *Metafísica* de Aristóteles. El segundo *sed contra* se basa en que existen ciertas realidades (o *entidades*) que, si bien existen en la materia, sin embargo no contienen en su definición la materia, como *lo curvo*, en contraposición con lo que sucede con *lo chato* (*simum*)[113]. Ya que la filosofía debe estudiar a todos los entes, debe existir alguna parte de la filosofía que trate sobre este tipo de entes. Tal es la matemática, ya que la consideración de tales entes no pertenece a ninguna otra ciencia. Finalmente, sto. Tomás pone de relieve la prioridad de la matemática sobre la física, desde el punto de vista lógico (*secundum intellectum*), pues las cosas físicas se encuentran por medio de la adición a las matemáticas, como se dice en el tercer libro del *De coelo et mundo*[114]. Por tanto, si la física trata sobre lo que se en-

---

afirmar la existencia de unas formas separadas, como lo hiciera Platón (cf. inicio del *corpus* de este artículo del *BDT* que estamos analizando).

[113] Este ejemplo clásico para caracterizar las entidades matemáticas está calcado del que pone el mismo Aristóteles en el referido pasaje del sexto libro de la metafísica y en casi todos los demás textos paralelos, de modo que basta con buscar cuándo aparece este ejemplo para localizar una buena parte de los pasajes que abordan el tema del estatuto ontológico de las entidades matemáticas, y su diferencia respecto de las entidades físicas; vgr.: *In I Phys.*, lc.1; *In VI Metaph.*, lc.1; *In XI Metaph.*, lc.7; *In III De an.*, lc.8; *In III De an.*, lc.12.

[114] ARISTÓTELES, *De coelo et mundo*, III c.1 299a 16. Ya precedentemente sto. Tomás había tratado este tema, para resolver la cuestión de la simultaneidad de dos cuerpos en un lugar: "Etsi enim mathematica salventur in naturalibus, tamen naturalia addunt aliquid supra mathematica, scilicet materiam sensibilem, et ex hoc addito potest assignari ratio alicuius in naturalibus, cuius ratio in mathematicis non poterat assignari" (*BDT*, q.4 a.3). Más adelante, en la respuesta a la sexta objeción, abundará sobre el tema. Otro texto paralelo: "(...) ens mobile de quo est naturalis philosophia, addit supra ens simpliciter, de quo est metaphysica, et supra ens quantum de quo est mathematica" (*In I Metaph.*, lc.2). Sobre este tema volveremos más adelante.

cuentra en la materia y el movimiento, la consideración matemática puede darse sin la materia y el movimiento.

La respuesta de este artículo fue la más sufrida y elaborada. Consta en el manuscrito que sto. Tomás comenzó tres veces la redacción de la misma, llegando a escribir un número considerable de líneas (en el apéndice de la edición de Decker, en el que aparecen, como ya hemos mencionado, los pasajes que sto. Tomás tachó, se cuentan hasta 68), lo cual indica que el texto de la redacción final ha sido fruto de una reflexión profunda y detallada[115].

Para resolver el problema planteado al inicio del artículo sobre el estatuto de la matemática, sto. Tomás comienza con una especie de consideración previa, en la que analiza los *modos* como el entendimiento es capaz de abstraer. Es importante tener en cuenta que sto. Tomás lleva a cabo este análisis en orden a determinar la naturaleza especificante de la matemática respecto de las demás ciencias especulativas.

Sto. Tomás se sigue inspirando en Aristóteles. Así, comienza su análisis partiendo de las dos operaciones del entendimiento de que habla el Filósofo en el tercer libro del *De anima*[116]: una es llamada *inteligencia de lo indivisible*[117], por la que se conoce de cada cosa qué es (*quid est*); la otra es la operación por la que se forma la enunciación afirmativa o negativa, por medio de la cual el entendimiento compone y divide. Y a estas dos operaciones corresponden dos aspectos que se encuentran en las cosas. La primera operación considera (*respicit*) la naturaleza misma de la cosa, según la cual la cosa conocida adquiere un cierto grado entre los entes, sea que se trate de una cosa completa, como una cierta totalidad, sea que se trate de una cosa incompleta, como una parte o un accidente. En cambio, la segunda operación considera el ser mismo de la cosa, el cual resulta de la congregación de los principios de la cosa, en el caso de los compuestos, o es concomitante con la naturaleza simple de la cosa, en el caso de las sustancias simples. Y ya que la verdad

---

[115] Ya hemos hecho mención del interesante estudio de estas redacciones sucesivas que hizo L.-B. Geiger para tratar de descubrir la evolución del pensamiento del Aquinate en la redacción de este artículo (cf. L.-B. GEIGER, *Abstraction et séparation*, pp. 3-40). Más adelante nos detendremos a considerar las conclusiones a las que llegó en dicho estudio. También A. Maurer insiste en la importancia de las características de este texto que traemos entre manos: "A study of the manuscript reveals that he began the Reply to Question Five, Article Three, several times, and that the final redaction was achieved only after great effort at precision of thought and terminology" (A. MAURER, en *Thomas Aquinas, The Division and Methods of the Sciences*, p. xxvi).

[116] Cf. ARISTÓTELES, *De an.*, III c.6 430a 26-28. Sto. Tomás, como veremos más adelante, alude con frecuencia a esta doble operación del entendimiento, y al hacerlo, suele referirse casi siempre a este pasaje de Aristóteles. Esta doctrina puede considerarse como uno de los ejes del pensamiento epistemológico del Aquinate, por su importancia y por la fecundidad en su aplicación para resolver bastantes cuestiones de su doctrina de la ciencia.

[117] Esta fórmula es prácticamente una transliteración de la terminología aristotélica. Cuando más adelante nos dediquemos a estudiar el tema de las dos operaciones del entendimiento, veremos otras expresiones y nos detendremos a desentrañar su significado.

del entendimiento consiste en el hecho de que se conforma con la cosa, consta que según esta segunda operación el entendimiento no puede abstraer lo que según la cosa está unido, porque abstrayendo se significaría que existe una *separación* según el ser mismo de la cosa, como, por ejemplo, si se abstrae *hombre* de *blancura* diciendo *el hombre no es blanco*, se significa que existe una separación en la cosa (*in re*). Y así, si según la cosa misma (es decir, en la realidad) *hombre* y *blancura* no estuvieran separados, en tal caso el conocimiento sería falso. Por tanto, según esta operación, el entendimiento no puede abstraer con verdad sino aquello que según la cosa está separado, como cuando se dice: *el hombre no es un asno*; pero según la primera operación se puede abstraer lo que según la cosa no está separado, pero no todo, sino sólo algunas cosas[118].

Ya que cualquier cosa es inteligible en cuanto es en acto, como se dice en el noveno libro de la *Metafísica*[119], conviene que la misma naturaleza o quididad de la cosa se conozca o en cuanto que es un cierto acto (como ocurre con las mismas formas y sustancias simples), o según aquello que es su acto (como en el caso de las sustancias compuestas, conocidas por medio de sus formas), o según aquello que se encuentra en lugar del acto (como la *materia prima* por su relación con la forma, o el vacío por la privación de lo que ocupa un lugar). Y esto es aquello desde lo cual cada naturaleza toma su *ratio*. Por tanto, cuando la naturaleza misma implica un orden y una dependencia a otra cosa diversa, según aquello por lo que se constituye la *ratio* de la naturaleza y por lo que esta misma naturaleza es entendida, entonces consta que tal naturaleza no puede ser entendida sin esa otra cosa, sea que estén unidas con la unión con la que la parte se une al todo (como *pie* no puede entenderse sin entender *animal*, ya que aquello por lo que el pie tiene *razón* de pie depende de aquello por lo que el animal es animal), sea que estén unidas según el modo como la forma se une con la materia, como una parte con otra parte, o como el accidente con el sujeto (como *chato* no puede entenderse sin *nariz*), sea también que estén separadas en la realidad (como *padre* no puede entenderse sin haber entendido *hijo*, aunque estas relaciones se encuentren en cosas diversas). En cambio, si uno no dependiera de otro según lo que constituye la *ratio* de la naturaleza, entonces uno podría ser abstraído por el entendimiento de modo que sea

---

[118] En este texto paralelo amplía y ejemplifica esta misma idea: "(...) eorum quae sunt in rebus coniuncta, contingit unum sine altero intelligi, et vere, dummodo unum eorum non sit in ratione alterius. Si enim Socrates sit musicus et albus, possumus intelligere albedinem, nihil de musica intelligendo. Non autem possum intelligere hominem, nihil intelligendo de animali, quia animal est in ratione hominis. Sic ergo separando secundum intellectum, quae sunt secundum rem coniuncta modo praedicto, non contingit falsitas. Si autem intellectus intelligat ea quae sunt coniuncta, esse separata, esset intellectus falsus: ut puta si in praedicto exemplo, diceret musicum non esse album: ea vero, quae sunt in sensibilibus, abstrahit intellectus, non quidem intelligens ea esse separata, sed separatim vel seorsum ea intelligens" (*In III De an.*, lc.12).

[119] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.*, IX (Θ) c.9 1051a 30-32. Se trata también aquí de un principio que sto. Tomás asume y mantiene a lo largo de todas sus obras, como por ejemplo en *BDT*, q.4 a.2; *C.G.*, II c.98; I, q.5 a.2; I, q.84 a.2; I, q.87 a.1; *In II De an.*, lc.6; *Quodl.*, III q.8; *In de Causis*, lc.6; *In IV Sent.*, d.49 q.2 a.1.

conocido sin el otro, no sólo cuando estén *separados* según la cosa (*i.e.* cuando sean realmente dos cosas diversas, como *hombre* y *piedra*), sino también cuando según la cosa estén unidas, sea en la unión según la cual se unen la parte y el todo (como *letra* puede entenderse sin *sílaba*, pero no al revés, y *animal* sin *pie*, pero no al revés), sea también que se encuentren unidas según el modo como la forma se une a la materia y el accidente con el sujeto, como *blancura* puede entenderse sin *hombre*, y también a la inversa.

Así, el entendimiento distingue uno de otro diversamente, según las diversas operaciones del entendimiento, ya que, según la operación por la que compone y divide, distingue uno de otro por el hecho de que entiende que el uno *no es* en el otro. En cambio, en la operación por la que entiende qué es cada cosa, distingue uno de otro mientras conoce qué es esto, no conociendo nada de lo otro, ni si existe con él, ni si está separado de él. Por ello esta distinción no tiene propiamente el nombre de *separación*, sino sólo la anterior. Esta distinción es llamada correctamente *abstracción*, pero sólo cuando las cosas de las que se conoce una sin la otra se encuentran juntas según la realidad. Pues no se dice que *animal* se abstraiga de *piedra* porque *animal* se entienda sin entender *piedra*. Por tanto, ya que la abstracción no puede darse, hablando con propiedad, sino de lo que está unido en el ser, según los dos modos de unión antes indicados (es decir, por el que se unen la parte y el todo, o la forma y la materia), existe una doble abstracción: una, por la que la forma es abstraída de la materia; otra, por la que el todo es abstraído de las partes[120].

Una cierta forma puede ser abstraída de alguna materia cuando su *razón esencial* (*ratio essentiae*) no dependa de tal materia. De esta materia una forma no puede ser abstraída por el entendimiento cuando depende de ella según su razón esencial. Por tanto, ya que todos los accidentes se encuentran respecto a la sustancia subyacente como la forma a la materia, y puesto que la *razón* de cualquier accidente depende de la sustancia, es imposible que alguna forma de este tipo (es decir, una forma accidental) pueda ser separada de la sustancia. Pero los accidentes le sobrevienen a la sustancia según un cierto orden: primero le sobreviene la cantidad, luego la cualidad, luego las pasiones y el movimiento[121]. Por tanto, la cantidad puede entenderse en la materia subyacente antes de entender en ella las cualidades sen-

---

[120] Encontramos aquí la formulación sobre los tipos de abstracción a la que aludíamos hace unas páginas, al exponer la q.5 a.2. Como se ve, ésta es traducible al español sin dificultad. Más adelante veremos si y cómo mantiene sto. Tomás estos dos tipos de abstracción en sus obras sucesivas.

[121] En el siguiente texto sto. Tomás ofrece la explicación metafísica de este hecho: "(...) prima accidentia consequentia substantiam sunt quantitas et qualitas; et haec duo proportionantur duobus principiis essentialibus substantiae, scilicet formae et materiae (unde magnum et parvum Plato posuit differentias materiae); sed qualitas ex parte formae. Et quia materia est subjectum primum quod non est in alio, forma autem est in alio, scilicet materia; ideo magis appropinquat ad hoc quod est non esse in alio, quantitas quam qualitas, et per consequens quam alia accidentia" (*In IV Sent.*, d.12 q.1 a.1 qc.3 ad 1). Otros textos paralelos: *In II Phys.*, lc.3; III, q.77 a.2; *In I De an.*, lc.2; *In III De An.*, lc.8; *In I Post. anal.*, lc.2; *C.G.*, IV c.63.

sibles, por las que es llamada *materia sensible*[122]. Y así, según la *razón* de su sustancia (es decir, en sí misma)[123], la cantidad no depende de la materia sensible, sino sólo de la *materia inteligible*[124]. La sustancia, una vez removidos los accidentes, no es comprensible sino para el entendimiento, ya que las potencias sensitivas no llegan a la comprensión de la sustancia[125]. Y de lo que es abstraído de este modo trata la matemática, la cual estudia las cantidades y lo que se sigue de ellas, como las figuras y otras cosas semejantes.

[122] La *materia sensible* es la materia en cuanto dotada de cualidades sensibles, como el mismo sto. Tomás define aquí y en otros pasajes: "Materia enim sensibilis dicitur materia corporalis secundum quod subiacet qualitatibus sensibilibus" (I, q.85 a.1 ad 2); "Dicitur autem materia sensibilis ex hoc quod subiicitur sensibilibus qualitatibus" (III, q.77 a.2 ad 4). La noción de *materia sensible* es usada con bastante frecuencia y continuidad por el Aquinate. La materia sensible se distingue y opone como veremos dentro de poco, a la *materia inteligible*, la cual es la sustancia en cuanto subyace a la cantidad o, como se dice en otros textos, lo continuo o extenso: "Materia vero intelligibilis dicitur substantia secundum quod subiacet quantitati" (I, q.85 a.1 ad 2). Cf. también *In VII Metaph.*, lc. 9 y lc.10; *In VIII Metaph.*, lc.5; *De Verit.*, q.2 a.6 ad 1; *In I Post. anal.*, lc.41; *In II Post. anal.*, lc.9; *In III De an*., lc.8. Como puede verse a la luz de estos textos, se trata de una enseñanza constante en el pensamiento del Aquinate, la cual tiene su importancia para destacar la especificidad y la diferenciación de la física respecto de la matemática.

[123] En este texto, la palabra *substantia* parece ser usada en sentido de *esencia* o modo de ser; sería equivalente a la expresión usada unas líneas antes: *ratio essentiae* (que tradujimos como *razón esencial*). En este otro texto paralelo, se expresa de un modo quizá más directo y sencillo: "quantitas dimensiva *secundum suam rationem* non dependet a materia sensibili, quamvis dependeat secundum suum esse; ideo in praedicando et subjiciendo accipit modum substantiae et accidentis; unde lineam dicimus et quantitatem et quantam, et magnitudinem et magnam; et ideo cum sint ibi dimensiones sine substantia, non tantum videt sensus quantitatem, sed etiam quantum" (*In IV Sent.*, d.12 q.1 a.1 qc.3 ad 2).

[124] La noción de *materia inteligible* se encuentra ya en Aristóteles. Sto. Tomás la asume e incorpora a su doctrina sin ninguna dificultad; suele usarla cuando se refiere a las entidades matemáticas, como por ejemplo *In II Phys.*, lc.3; *In III De An*., lc.8; III, q.77 a.2 ad 4.

[125] Esta frase explicaría a la anterior: la *materia inteligible* no es sino la sustancia material, la cual en sí misma no es cognoscible sino sólo como una realidad puramente inteligible: "La matière des accidents, c'est-à-dire la substance, est matière intelligible, puisque l'intelligence seule la saisit, et que les accidents supposés séparés d'elle par la pensée, on n'a plus qu'un objet purement intelligible" (L.-B. GEIGER, *Abstraction et séparation*, p. 37); "The substance as distinct from its accidents is called intelligible matter, because considered without its accidents it is an intelligible object but not sensible" (W. KANE, *Abstraction and the Distinction of the Sciences*, en «Thomist», 17 (1954), pp. 49-50). La interpretación de Elders tiene un enfoque un tanto diverso: "(...) quantity must include substance in order to be intelligible. The substrate of abstract quantity is called intelligible matter" (L. ELDERS, *Faith and Science*, p. 99). Según Geiger, existen dos series de textos respecto a la noción de materia inteligible. La primera serie entiende la materia inteligible como la sustancia en cuanto sujeto o sustrato de la cantidad, o la sustancia cuantificada. La segunda la concibe como el *continuum*, en cuanto principio de individuación y de multiplicación de las figuras geométricas.. Sin embargo, como hace notar Geiger, se trataría de dos aspectos o vertientes de una misma noción, más que de un cambio de impostación o de idea, como algún autor ha conjeturado (cf. L.-B. GEIGER, *Abstraction et séparation*, pp. 37-38, nota 4).

Por otra parte, el todo no puede ser abstraído de cualesquiera de sus partes[126]. Hay algunas partes de las cuales depende la *razón* del todo, como cuando, por ejemplo, el ser este todo consiste en estar compuesto por tales partes, como en el caso de la sílaba respecto de las letras o del compuesto respecto de los elementos; tales partes son llamadas partes de la especie y de la forma, sin las cuales el todo no puede ser entendido, ya que forman parte de su definición. Hay otras partes, en cambio, que son accidentales al todo en cuanto tal, como en el caso del semicírculo respecto al círculo. Es accidental al círculo el que por división se formen dos de sus partes iguales o desiguales, o más de dos; sin embargo no es accidental al triángulo el que se designen en él tres líneas, pues por esto el triángulo es triángulo. De modo semejante compete al hombre en cuanto tal el que se encuentre en él un alma racional y un cuerpo compuesto por los cuatro elementos, por lo cual sin estas partes no puede entenderse *hombre*, sino que éstas deben ponerse en la definición del mismo; por tanto, éstas son partes de la especie y de la forma. Pero el dedo, el pie y la mano y otras partes semejantes se dan después de haber entendido *hombre*, y por tanto la *razón esencial* de *hombre* no depende de éstos, y así puede entenderse sin ellos. Sea que tenga pies, sea que no los tenga, mientras se dé el compuesto de alma racional y cuerpo constituido por los elementos de su constitución propia, habrá *hombre*. Y tales partes son llamadas *partes de la materia*, las cuales no entran en la definición del todo, sino más bien al revés[127]. De este modo se encuentran respecto a *hombre* todas las partes *signadas*, como esta alma y este cuerpo y esta uña y este hueso y cosas semejantes. Éstas partes son partes de la esencia de Sócrates y de Platón, pero no del *hombre* en cuanto *hombre*, y por ello *hombre* puede ser abstraído por el entendimiento de estas partes. Ésta es la abstracción por la que se abstrae el universal del particular (*universalis a particulari*).

Existen, por tanto, dos abstracciones del entendimiento: una que corresponde a la unión de la forma y la materia o del accidente y el sujeto, y ésta es la "*abstractio formae a materia sensibili*" (: por la que se abstrae la forma de la materia sensible); otra que corresponde a la unión del todo y la parte, y ésta es la "*abstractio universalis a particulari*" (: por la que se abstrae el universal del particular), la cual es la abstracción del todo (*abstractio totius*), en la que es considerada de modo ab-

---

[126] Todo este estudio de la relación entre el todo y las partes de cara a la *ratio* está calcado del que fue llevado a cabo por Aristóteles en *Metaph.*, VII (Z) c.10, 1034b 20 - 1036a 25. Así, puede encontrarse un texto paralelo al que estamos exponiendo del *BDT* en el comentario de sto. Tomás a dicho pasaje del Estagirita (cf. *In VII Metaph.*, lc.9).

[127] Esta misma distinción entre las partes de la materia y las partes de la forma, sobre la que profundizaremos más adelante, se encuentra en otros pasajes, como en el siguiente: "Partes enim materiae individuae sunt partes compositi singularis, non autem speciei, nec formae. Partes autem materiae universalis, sunt partes speciei, sed non formae. Et quia universale definitur et non singulare, ideo partes materiae individualis non ponuntur in definitione, sed solum partes materiae communis, simul cum forma vel partibus formae" (*In VII Metaph.*, lc.10). Esta distinción tiene su importancia para esclarecer la naturaleza de la abstracción, como veremos más adelante.

soluto una cierta naturaleza según su *razón esencial*, prescindiendo de todas aquellas partes que no son partes de la especie[128], sino que son partes *accidentales*.

No existen abstracciones opuestas a éstas, por las que la parte se abstraiga del todo o la materia de la forma, ya que la parte, o no puede ser abstraída del todo por el entendimiento (si se trata de las *partes de la materia*, en cuya definición entra el todo), o puede existir sin el todo (si se trata de las *partes de la especie*, como la línea sin el triángulo o la letra sin la sílaba o el elemento sin el compuesto)[129]. En aquellas cosas que pueden ser divididas según el ser (*secundum esse*), tiene lugar más propiamente la *separación* que la *abstracción*.

De modo semejante, precisa sto. Tomás, cuando se dice que la forma es abstraída de la materia, no se trata de la *forma sustancial*, ya que ésta y la materia que le corresponde dependen recíprocamente, de modo que no podría ser entendida la una sin la otra, ya que el propio acto se realiza en la propia materia, sino que se trata de la *forma accidental* que corresponde a la *cantidad* y a la *figura*[130], de la cual no puede ser abstraída por el entendimiento la materia sensible, ya que las cualidades sensibles no pueden ser entendidas sin haber entendido previamente la cantidad, como consta con la superficie y el color; ni tampoco puede entenderse que algo sea sujeto del movimiento si este algo no se entiende como *cuanto* (cuantificado, extenso). La sustancia, en cambio, que es la materia inteligible de la cantidad, puede *existir* (*esse*) sin la cantidad[131]. Por tanto, *el considerar la sustancia sin cantidad compete más al género de la separación que de la abstracción*.

Así, por tanto, en la operación del entendimiento se da una triple distinción: una según la operación del entendimiento que compone y divide, que es llamada propiamente *separación*, y ésta compete a la *ciencia divina* o *metafísica*; otra, según la operación por la que son formadas las quididades de las cosas, que es la *abstractio formae a materia sensibili*, y ésta compete a la *matemática*; la tercera, según esa misma operación, que es la *abstractio universalis a particulari*, y ésta compete a la *física*, y es además común a las demás ciencias, ya que en la ciencia

---

[128] Las partes de la especie, por ser *esenciales*, deben entrar en la definición del todo: "Partes quidem speciei dicuntur, a quibus dependet perfectio speciei, et sine quibus esse non potest species. Unde et tales partes in definitione totius ponuntur" (*In V Metaph.*, lc.21). Sobre este tema volveremos más adelante.

[129] En todo este análisis, como ya hemos aludido, sto. Tomás se inspira en Aristóteles, sobre todo en el libro séptimo de la *Metafísica*, a partir del c.10, en el que se estudia la *ratio* y la definición. En algunos casos el Aquinate usa incluso los mismos ejemplos que Aristóteles, vgr. la relación entre la letra y la sílaba.

[130] También en otros pasajes hace referencia a esta precisación; vgr. "(...) duplicem abstractionem, scilicet universalis a particulari, et formae mathematicae a materia sensibili" (*In III Metaph.*, lc.2).

[131] Este mismo argumento es usado en *C.G.* para postular la existencia de sustancias separadas (inmateriales): "Substantia potest esse sine quantitate, licet quantitas sine substantia esse non possit: substantia enim aliorum generum prima est tempore, ratione et cognitione. Sed nulla substantia corporea est sine quantitate. Possunt igitur esse quaedam in genere substantiae omnino absque corpore" (*C.G.*, II c.91).

se prescinde de lo que es accidental (*per accidens*) y se toma lo que es esencial (*per se*). *Y porque algunos no entendieron la diferencia entre las dos últimas y la primera, cayeron en el error de poner las entidades matemáticas y los universales separados de las cosas sensibles*, como Pitágoras[132] y los platónicos[133].

Respondiendo a las objeciones, en primer lugar sto. Tomás defiende la validez de la abstracción matemática: el matemático, por el hecho de abstraer, no considera la realidad diversamente de como es, pues no piensa que la línea exista sin materia sensible, sino que considera la línea y sus propiedades (*passiones*) sin considerar la materia sensible, y así no hay disconformidad entre el entendimiento y la cosa, porque también según la cosa lo que es propio de la naturaleza de la línea no depende de lo que hace que la materia sea sensible, sino más bien al revés. Y así consta que *abstrahentium non est mendacium* (en los que abstraen no se da la mentira), como se dice en el segundo libro de la *Física*[134].

En la respuesta a la segunda objeción, sto. Tomás precisa qué es lo que se entiende por *material*: se llama *material* no sólo aquello cuya parte es la materia, sino también lo que tiene ser en la materia, según lo cual la línea sensible puede lla-

---

[132] La edición leonina prefiere interpretar así la abreviatura Pittag. del manuscrito original, mientras que Decker, siguiendo la versión ofrecida por algunos manuscritos, la emplea en plural: *los pitagóricos* (cf. ed. Leonina, p. 62 y 149; ed. Decker, p. 186).

[133] Otros pasajes semejantes: "Et quia Plato non consideravit quod dictum est de duplici modo abstractionis, omnia quae diximus abstrahi per intellectum, posuit abstracta esse secundum rem" (I, q.85 a.1 ad 2); "Et quia hoc non distinxerunt platonici, posuerunt quod mathematica et quidditates rerum sunt separatae in esse, sicut sunt separatae in intellectu" (*In III De an.*, lc.8). Más adelante veremos cómo sto. Tomás en numerosas ocasiones hace referencia a este error de Platón, quien no supo distinguir entre la *abstractio* propiamente dicha y la *separatio* (cf. p. 119, nota 207).

[134] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.*, II c.2 193b 35. Otros textos paralelos de sto. Tomás: *De Spirit. Creat.*, a.3 ad 14; *In I Sent.*, d.30 q.1 a.3 ad 1; *In II Phys.*, lc.3; *In II De an.*, lc.12. En el comentario al tercer libro de la *Metafísica*, sto. Tomás pone de un modo más claro cuál es la objeción que aquí está en juego: "De ratione scientiae est, quod sit verorum. Hoc autem non esset, nisi esset de rebus prout sunt. Oportet igitur res, de quibus sunt scientiae, tales esse, quales traduntur in scientiis. Sed sensibiles lineae non sunt tales, quales dicit geometra. Et hoc probat per hoc, quod geometria probat, quod circulus tangit regulam, idest rectam lineam solum in puncto, ut patet in tertio Euclidis. Hoc autem non invenitur verum in circulo et linea sensibilibus. Et hac ratione usus fuit Protagoras, destruens certitudines scientiarum contra geometras". A lo cual sto. Tomás responde: "Nihil enim prohibet aliquid quod est tale, salva veritate, considerari ab intellectu non inquantum tale; sicut homo albus potest considerari non inquantum albus: et hoc modo intellectus potest considerare res sensibiles, non inquantum mobiles et materiales, sed inquantum sunt quaedam substantiae vel magnitudines; et hoc est intellectum abstrahere a materia et motu. Non autem sic abstrahit secundum intellectum, quod intelligat magnitudines et species esse sine materia et motu. Sic enim sequeretur quod vel esset falsitas intellectus abstrahentis, vel quod ea quae intellectus abstrahit, sint separata secundum rem" (*In III Metaph.*, lc.7). Un texto paralelo se encuentra en I, q.85 a.1 ad 1. Precisamente la distinción entre *abstractio* y *separatio* es la que resuelve la *aporía* del valor de las entidades que son fruto de una distinción *secundum considerationem intellectus*, que son el objeto de la física y la matemática. En virtud de la naturaleza de la abstracción, tales ciencias son legítimas y objetivas. Otra alusión a la legitimidad de la abstracción matemática se encuentra en el comentario que hace sto. Tomás a otro opúsculo de Boecio (cf. *In Boeth. de ebdom.*, lc.4). Por lo demás, este mismo principio vale también para legitimar la abstracción propia de la física (cf. *In III De an.*, lc.8).

marse en cierto modo material, lo cual no quita que la línea pueda ser entendida sin materia, pues la *materia sensible* no se encuentra respecto a la línea como una parte, sino más bien como el *sujeto* en la que ésta tiene el ser, y de modo semejante ocurre con la superficie y el cuerpo. El matemático no estudia el cuerpo que se encuentra en el género de la sustancia en cuanto que sus partes son la materia y la forma, sino el cuerpo en cuanto que se encuentra en el género de la cantidad, constituido en tres dimensiones, y así se compara con el cuerpo que se encuentra en el género de la sustancia, cuya parte es la materia física, *como el accidente al sujeto*[135].

Respondiendo a la tercera objeción, sto. Tomás aclara la relación que existe entre la cantidad y la materia: la materia no es por sí sola principio de diversidad numérica (*secundum numerum*) sino sólo en cuanto que, dividida en muchas partes, y recibiendo en cada una de estas partes una forma de una misma *razón* (especie, naturaleza), constituye una pluralidad de individuos de la misma especie. Sin embargo, la materia no puede ser dividida sino una vez que ha sido puesta la cantidad, quitada la cual toda sustancia permanece indivisible, y así la primera *razón* de la diversificación de lo que se encuentra en una misma especie se debe a la cantidad. La división compete a la cantidad en cuanto que tiene en su *razón* la *posición* (*situm*) como diferencia constitutiva, la cual no consiste sino el orden de las partes. Por lo cual, incluso una vez abstraída la cantidad de la materia sensible por el entendimiento, es aún posible imaginar una diversidad según el número dentro de una misma especie como, por ejemplo, varios triángulos equiláteros y varias líneas rectas iguales.

La cuarta objeción ofrece la oportunidad de precisar la naturaleza de la abstracción matemática. Se objeta que ninguna ciencia que abstraiga totalmente de la materia puede demostrar por medio de la causa material, y sin embargo en la matemática se llevan a cabo algunas demostraciones que no se pueden reducir sino a la causa material, como cuando se demuestra algo de un todo a partir de sus partes, y las partes son la materia del todo[136]. Así, en consecuencia, la matemática no abstraería totalmente de la materia. En la respuesta, sto. Tomás precisa que la matemática no abstrae de cualquier materia, sino sólo de la *materia sensible*[137]. Las partes

---

[135] Una expresión análoga aparece en el siguiente texto: "(...) mathematicus et naturalis determinant de eisdem, scilicet punctis, lineis et superficiebus et huiusmodi, sed non eodem modo. Non enim mathematicus determinat de eis inquantum unumquodque eorum est terminus corporis naturalis; neque considerat ea quae accidunt eis inquantum sunt termini corporis naturalis; per quem modum de eis considerat scientia naturalis. Non est autem inconveniens quod idem cadat sub consideratione diversarum scientiarum secundum diversas considerationes" (*In II Phys.*, lc.3).

[136] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.*, II c.3 195a 16-20; (...) hic autem loquitur de partibus materiae, in quarum definitione cadit totum" (*In II Phys.*, lc.5); "(...) omnes partes sunt propter perfectionem totius, sicut et materia propter formam, partes enim sunt quasi materia totius" (I, q.65 a.2).

[137] Precisamente por esto se diferencia y especifica la matemática respecto de la física: "(...) ex hoc accipitur differentia inter mathematicam et scientiam naturalem; quia naturalis scientia est de his in quorum definitionibus ponitur materia sensibilis. Mathematica vero est de aliis, in quorum definitio-

de la cantidad, a las que tal demostración parecía recurrir como a la causa material, no se refieren a la *materia sensible*, sino a la *materia inteligible*, la cual se encuentra también en las entidades matemáticas, como consta en el séptimo libro de la *Metafísica*[138].

En su respuesta a la quinta objeción, sto. Tomás hace ver que el movimiento en cuanto tal no pertenece al género de la cantidad, si bien participa en parte, desde otro punto de vista, de la naturaleza de la cantidad, en cuanto que la división del movimiento se toma o de la división del espacio o de la división del móvil, y por ello la consideración del movimiento no pertenece al matemático, si bien los principios matemáticos pueden ser aplicados al movimiento. Y así, ya que los principios de la cantidad son aplicados al movimiento, el filósofo natural estudia la división y la continuidad del movimiento, como consta en el sexto libro de la *Física*[139]. Y en las ciencias *medias* entre la matemática y la filosofía natural se estudian las medidas de los movimientos, como en la ciencia de la esfera en movimiento y en la *astrología*[140].

---

nibus non ponitur materia sensibilis, licet habeant esse in materia sensibili" (*In XI Metaph.*, lc.7).

[138] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.*, VII (Z) c.10 1036a 9-12; Aristóteles habla de materia sensible y materia inteligible también en *Metaph.*, VIII (H) c.6 1945a 33-35.

[139] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.*, VI cc.1-4 231b 21 - 235b 5.

[140] Cf. *In VI Phys.*, lc.12 n.874. Sto. Tomás en pos de Aristóteles elabora sobre estas *scientiae mediae* una doctrina muy lograda, estableciendo su fundamento epistemológico y ontológico, que posteriormente, con el nacimiento y desarrollo de las ciencias modernas, se revelará, en su aplicación concreta por parte de éstas, sumamente fecunda y acertada. Estas *scientiae mediae* existían ya, si bien en un campo de aplicación muy reducido, en la antigüedad, vgr. en la música, la perspectiva, la *astrología*. En tales ciencias medias se da el proceso inverso al que se da para la formación de las entidades matemáticas (cf. *In II Phys.*, lc.3). Ya en la q.5 a.1 ad 5, como vimos, sto. Tomás había hecho referencia a estas ciencias medias (cf. *BDT*, q.5 a.1 ad 5, 294-304). En ese pasaje, como puede apreciarse, sto. Tomás distingue dos tipos posibles de subordinación entre las ciencias, según un esquema que luego encontraremos de nuevo aplicado a otros campos, es decir, según la relación entre la parte y el todo, y según la relación entre lo material y lo formal (este segundo tipo, el cual no aparece explícitamente en este texto, sería el que corresponde al texto de *BDT*, q.5 a.3 que estamos analizando, como se verá de modo más explícito en la respuesta a las objeciones sexta y séptima). Sin quitar ningún mérito a la aportación de sto. Tomás en este campo, quizá sea exagerado afirmar la novedad de la misma, como hace Weisheipl (cf. J.A. WEISHEIPL, *Tommaso d'Aquino*, p. 142). El mismo sto. Tomás se reconoce deudor y discípulo de Aristóteles en este campo (cf. *In I Post. Anal.*, lc.41). Sin embargo, concordamos plenamente con Weisheipl cuando afirma que "In his analysis of *scientiae mediae* Aquinas went further than Albert or any of his predecessors" (J.A. WEISHEIPL, *Classification of the Sciences in Medieval Thought*, en «Mediaeval Studies», 27 (1965), p. 88). También A. Maurer reconoce el valor de esta doctrina de las *scientiae mediae* del Aquinate: por una parte, afirma que sto. Tomás "(...) gives us the best analysis of physico-mathematical science written in the Middle Ages" (A. MAURER, en *Thomas Aquinas, The Division and Methods of the Sciences*, p. xi). Otro pasaje en el que sto. Tomás trata con bastante amplitud el tema de estas ciencias medias se encuentra en *In I Post. Anal.*, lc.25. A veces vuelve a tratar el tema de modo indirecto, como por ejemplo para rebatir la teoría platónica de las ideas o de los números como referidos a unas entidades intermedias entre las sensibles y las *separadas* (cf. *In III Metaph.*, lc.7). También en el *De natura generis*, de autenticidad dudosa, se presenta una teoría bastante semejante (cf. *De nat. gen.*, c.7). A propósito de la cuestión de su autenticidad, M. Pangallo cita como contrarios a la misma a Mandonnet y Perrier, y como favorables a M. Grabmann, G.F. Rossi y F. Pelster, mientras que C. Fabro, aunque no se pronuncia, al parecer

En las respuestas a las objeciones sexta y séptima se amplía y profundiza la naturaleza y el fundamento de estas *scientiae mediae*. Dice sto. Tomás que, cuanto más abstracta y más simple sea en su consideración una ciencia, tanto más aplicables serán sus principios a las demás ciencias[141]. Por este motivo los principios matemáticos son aplicables a las cosas naturales, pero no al revés, y por esto la física cae bajo la matemática, pero no al revés, como consta en el tercer libro del *De caelo et mundo*[142]. Y por eso sobre las cosas naturales y matemáticas se dan tres órdenes de ciencias. Unas son puramente *físicas* o naturales: las que consideran las propiedades de las cosas naturales en cuanto tales, como la física, la agricultura, y otras semejantes; otras son puramente matemáticas: las que tratan sobre las cantidades de modo absoluto, como la geometría sobre la magnitud y la aritmética sobre el número; otras son *medias*: las que aplican los principios matemáticos a las cosas naturales, como la música, la *astrología* y otras semejantes, las cuales son más afines a las matemáticas que a las ciencias naturales, pues en su consideración lo que es físico es como lo material, mientras que lo que es matemático es como lo formal, como por ejemplo la música, que considera los sonidos, pero no en cuanto son sonidos, sino en cuanto que tienen proporciones según los números; y algo semejante ocurre con las demás *ciencias medias*. Y por esto sus conclusiones se refieren a las cosas naturales, pero se llevan a cabo a través de medios matemáticos. Y así no hay problema en que tales *ciencias medias*, por lo que tienen en común con la ciencia natural, consideren la materia sensible, y por lo que tienen en común con la matemática, sean abstractas.

En la respuesta a la séptima objeción, se añade a lo anterior que las ciencias medias coinciden con la filosofía natural en cuanto a lo que en su consideración es material, y difieren en cuanto a lo que en su consideración es formal; por tanto, no hay problema en que tales ciencias tengan a veces las mismas conclusiones que la filosofía natural. Sin embargo, aquéllas no demuestran por medio de los mismos principios que éstas, sino que, por el hecho de que ambas ciencias están *mezcladas*,

---

tendería a sumarse a este segundo grupo (cf. M. PANGALLO, *L'essere come atto nel tomismo essenziale di Cornelio Fabro*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1987, p. 49, nota 53).

[141] Un principio análogo ya había sido aplicado previamente en el *BDT* a la relación entre la metafísica y las demás ciencias: "(...) scientiae quae habent ordinem ad invicem hoc modo se habent quod una potest uti principiis alterius, sicut scientiae posteriores utuntur principiis scientiarum priorum, sive sint superiores sive inferiores; unde metaphysica, quae est omnibus superior, utitur his quae in aliis scientiis sunt probata" (*BDT.*, q.2 a.3 ad 7, 223-229).

[142] Cf. ARISTÓTELES, *De Caelo et mundo*, III c.1 299a 13-17. El comentario de sto. Tomás a este pasaje de Aristóteles puede ayudar como complemento de lo que estamos viendo: "(...) mathematica dicuntur per abstractionem a naturalibus; naturalia autem se habent per appositionem ad mathematica (superaddunt enim mathematicis naturam sensibilem et motum, a quibus mathematica abstrahunt); et sic patet quod ea quae sunt de ratione mathematicorum, salvantur in naturalibus, et non e converso. Et ideo quaecumque inconvenientia sunt contra mathematica, sunt etiam contra naturalia, sed non convertitur. (...) naturalia se habent per additionem ad mathematica; quia multa necesse est inesse naturalibus, quae non possunt inesse mathematicis, sicut omnes passiones quae sunt divisibiles (*In III De caelo et mundo*, lc.3). Sobre este tema volveremos más adelante (cf. pp. 178-179).

a veces una de ellas usa lo que es propio de la otra, como el filósofo natural prueba la redondez de la tierra por el movimiento de lo grave, y en cambio el astrólogo por la consideración de los eclipses lunares[143].

En esta respuesta, sto. Tomás no afronta la réplica que se presenta en la misma objeción, quizá porque habría quedado resuelta con lo que se dijo en el cuerpo del artículo. De hecho, casi se podría considerar como una objeción aparte. En efecto: se objetaba que si se afirma que la matemática abstrae sólo de la materia sensible, al parecer su consideración no sería más abstracta que las de las demás ciencias, pues la *materia sensible* parece ser la materia particular, ya que el sentido es de lo particular, y de lo particular abstraen todas las ciencias. A esto se podría responder lo que sto. Tomás expone en otros pasajes paralelos, haciendo una distinción entre la *materia sensible particular* (de la que abstrae toda ciencia) y la *materia sensible común* (de la que abstrae la matemática, pero no la filosofía natural, como se vio en el artículo precedente[144]). Así, sí puede afirmarse que la consideración matemática es más abstracta que la de las demás ciencias, ya que en ella se abstrae no sólo de la materia sensible individual, sino también de la sensible común (sin que esto quiera decir que la abstracción propia de la matemática sea *ulterior* a la abstracción propia de la física).

La octava objeción presentaba el pasaje en el que Aristóteles afirmaba que había tres asuntos que estudiar: sobre lo que es móvil y corruptible, sobre lo que es móvil e incorruptible, y sobre lo que es inmóvil e incorruptible[145]; el primero sería tratado por la física, el tercero por la ciencia divina, y el segundo por la matemática, según lo interpreta Ptolomeo al inicio del *Almagestum*. Así, la matemática trataría sobre lo móvil.

A lo cual sto. Tomás, apoyándose en Averroes, responde que el Filósofo no pretende distinguir en este texto las ciencias especulativas, ya que la ciencia natural trata de cualquier realidad móvil, sea corruptible que incorruptible, mientras que el matemático en cuanto tal no considera ninguna cosa móvil.

---

[143] Este mismo ejemplo aparece en otros pasajes, en los que suele hacer referencia a la *Física* de Aristóteles (cf. *In II Sent.*, d.24 q.2 a.2; *In II Phys.*, lc.3; *In I Post. anal.*, lc.41; I-II, q.54 a.2 ad 2). Un razonamiento semejante es usado en la *Summa Theologiae* para distinguir entre la teología filosófica y la *Sacra doctrina* (cf. I, q.1 a.1 ad 2). Más adelante volveremos sobre este tema (cf. pp. 186ss.).

[144] En efecto, no faltan textos en los que el Aquinate distingue entre estos dos tipos de materia sensible, como por ejemplo en I, q.85 a.1 ad 2. La distinción entre la materia individual y la común es diversa de la que ya vimos entre la materia sensible y la inteligible (cf. p. 45, nota 122). De hecho, ambas distinciones se conjugan entre sí, dando lugar a cuatro tipos de materia (cf. *De Verit.*, q.2 a.6 ad 1).

[145] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.*, II c.7 198a 29-31; sto. Tomás lo comenta en *In II Phys.*, lc.11 n.3. Este pasaje de Aristóteles podría suscitar ciertos problemas de cara a un supuesto "residuo platónico" en la teoría de la división de las ciencias del Estagirita. Remitimos a la respuesta que propusimos a los que aducen éste y otros textos semejantes para sostener tal sospecha en un artículo recientemente publicado (cf. *La división de las ciencias en Aristóteles*, en «Alpha Omega», 3 (2000), pp. 46-47).

Así, Aristóteles en el texto en cuestión lo que trataría es de distinguir las cosas sobre las que tratan las ciencias especulativas, sobre las cuales hay que proceder separadamente y según un cierto orden, si bien se pueden apropiar a las tres ciencias estos tres géneros de cosas: los entes incorruptibles e inmóviles pertenecen de modo preciso a la metafísica; los entes móviles e incorruptibles, por su uniformidad y regularidad pueden ser determinados, en cuanto a sus movimientos, por los principios matemáticos, lo cual no puede aplicarse a los entes móviles corruptibles[146], y por ello el segundo género de entes se atribuye a la matemática a causa de la astrología. El tercero, en cambio, queda apropiado sólo a la ciencia natural. Así habría que interpretar, según sto. Tomás, a Ptolomeo[147].

5. El objeto de la metafísica: lo que existe separado de la materia y el movimiento

Llegamos al último artículo de esta cuestión, al cual se ordenan de algún modo los anteriores, pues, recordémoslo, en todo este análisis lo que busca sto. Tomás, en pos de Boecio, es precisamente dilucidar la naturaleza de la ciencia divina o *teología*.

Tras poner ocho objeciones (como en el artículo precedente), presenta tres argumentos a favor (*sed contra*). En el primero de éstos comienza refiriéndose nuevamente al sexto libro de la *Metafísica* de Aristóteles, que es como la fuente inspiradora de todo este tratado sobre la división tripartita de la ciencia especulativa,

---

[146] En tiempos de sto. Tomás el conocimiento de la naturaleza se encontraba aún en una fase bastante poco desarrollada; por eso aún no era posible prever la aplicabilidad de la matemática a otros muchos ámbitos del mundo físico y descubrir así tantas otras leyes, formulables matemáticamente, que describirían tantos fenómenos que se producen con reguralidad sorprendente en la naturaleza. En este punto se refleja uno de los límites de la dependencia de sto. Tomás de la ciencia aristotélica, que en este ámbito se encontraba aún en una etapa bastante rudimentaria, sin que esto menoscabe el valor de su aportación en el campo más estrictamente filosófico, y en particular en el metafísico, así como en la lógica, en los que alcanzó una plenitud de desarrollo tal que su aportación sigue siendo en su mayor parte vigente y válida, y en muchos aspectos incluso aún no superada.

[147] En el comentario a la *Física*, en el que parecería aludir al mismo Ptolomeo, sto. Tomás se muestra quizá menos indulgente y conciliante: "Unde male intellexerunt quidam, volentes haec tria reducere ad tres partes philosophiae, scilicet ad mathematicam, metaphysicam et physicam. Nam astronomia, quae videtur circa mobilia incorruptibilia considerationem habere, magis est naturalis quam mathematica, ut supra dictum est; inquantum enim applicat principia mathematica ad materiam naturalem, circa mobilia considerationem habet. Est igitur haec divisio secundum diversitatem rerum extra animam existentium, non secundum divisionem scientiarum accepta" (*In II Phys.*, lc.11). Se trata de hecho de un error serio, de matriz platónica, que podría considerarse como un caso de la falacia de la transposición a un género diverso (*metábasis eis allo génos*), pues se cambia de la categoría de las cosas como son en sí mismas (orden real) a la de las cosas en cuanto que son objetos propios de las ciencias (orden gnoseológico). Volveremos más adelante sobre este asunto.

como hemos hecho notar ya varias veces. En efecto, observa sto. Tomás, según el Filósofo, la filosofía primera trata sobre las cosas *separables* (*de la materia*, precisa sto. Tomás) e *inmóviles*[148]. La filosofía primera es la *ciencia divina*, como se dice allí mismo[149]. Por tanto, la ciencia divina abstrae de la materia y del movimiento. Por otra parte, la ciencia más noble trata sobre los entes más nobles. Ya que la *ciencia divina* es la más noble, y como los entes inmateriales e inmóviles son los más nobles, sobre ellos tratará la *ciencia divina*. Finalmente, el Filósofo dice al inicio de la *Metafísica*[150] que la *ciencia divina* trata sobre los primeros principios y causas. Tales son las realidades inmateriales e inmóviles; luego sobre éstas trata la ciencia divina.

En el cuerpo del artículo - del cual también hay constancia de un inicio que exigió una redacción sucesiva[151] - comienza repitiendo casi las mismas palabras introductorias que usara en el artículo precedente: "para aclarar esta cuestión conviene...". Y así inicia su respuesta con un prolegómeno, en el que va a estudiar qué tipo de ciencia es la ciencia divina. Hay que tener en cuenta, dice sto. Tomás, que, así como cada ciencia versa sobre algún género de cosas (*considerat aliquod genus subiectum*[152]), conviene que considere asimismo los principios de tal género, ya que

---

[148] ARISTÓTELES, *Metaph.*, VI (E) c.1 1026a 15-16.

[149] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.*, VI (E) c.1 1026a 19.

[150] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.*, I (A) c.1 981b 28.

[151] En el apéndice de la ed. Decker aparecen 15 líneas de texto que fue tachado por sto. Tomás, previo al que quedó como texto definitivo.

[152] Esta expresión, *genus subiectum*, es usada con cierta frecuencia por sto. Tomás. No parece que pueda darse una traducción literal de la misma. El sentido es que cada ciencia tiene un ámbito de estudio determinado, que es precisamente el que la especifica, le da un carácter unitario, y la diversifica de las demás. Como veremos, la unidad y la especificidad del *genus subiectum* no deriva tanto de las cosas que son estudiadas en ella (el *objeto material* de la terminología escolástica), sino más bien de la *formalidad* según la cual las cosas son estudiadas por una determinada ciencia (el así llamado *objeto formal* de la ciencia). Un interesante estudio sobre este artículo del *BDT*, que pone acertadamente de relieve el tema que estamos viendo aquí, es el llevado a cabo por E. SWEENEY, *Metaphysics and its Distinction from Sacred Doctrine in Aquinas*, en «Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (1987)», vol. III, Yliopistopaino, Helsinki, 1990, pp. 162-170. Precisamente en este sentido se puede hablar, como hace sto. Tomás, del objeto de la metafísica, el *ens commune*, como de un "género" (cf. *In Metaph. Prooem.*). No se trata, desde luego, de un género propiamente dicho o en sentido estricto (*ontológico*), sino más bien de un género en sentido amplio, desde un punto de vista *epistemológico*. En efecto, sto. Tomás, en pos de Aristóteles, afirma claramente que el ente no puede constituir o considerarse como un género (cf. I, q.3 a.5; *De Verit.*, q.1 a.1; *In II Post. Anal.*, lc.6; *In I Metaph.*, lc.9). Esto se debe a que el ente existe y se predica de muchos modos: "ens multipliciter dicitur" (*In II Sent.*, d.34 q.1 a.1; cf. *In IV Metaph.*, lc.1; *In XI Metaph.*, lc.3). Por ello, la noción del ente no es unívoca (como en cambio sí lo es la noción genérica), sino analógica. Una prueba de ello es que respecto de una noción genérica no es posible una predicación *secundum prius et posterius*, mientras que respecto de una noción análoga, como es en el caso del ente, sí se da tal tipo de predicación (cf. *In I Periherm.*, lc.8; *In II Sent.*, d.37 q.1 a.2; *In VII Metaph.*, lc.4; *De Ente et ess.*, c.6; *In I Sent.*, d.2 q.1 a.1). La unidad de la metafísica, en consecuencia, no es tanto *material* (pues considera entes que de suyo pertenecen a diversos géneros de sustancias), sino más bien *formal*: la metafísica considera todas las cosas *sub ratione entis* (cf. *In I Sent.*, prol. q.1 a.2 sc.1; *De nat. gen.*, c.4). Esta unidad de la

la ciencia no se perfecciona sino por medio del conocimiento de los principios, como consta por el Filósofo en el principio de la *Física*[153]. Existen dos géneros de principios: hay algunos que son en sí mismos naturalezas completas, y además son principios de otras naturalezas, como por ejemplo los cuerpos celestes, que son unos ciertos principios de los cuerpos inferiores, y los cuerpos simples lo son de los cuerpos compuestos. Y así tales principios son considerados en las ciencias no sólo en cuanto que son principios, sino también en cuanto que son en sí mismos unas realidades determinadas, y por ello son tratados no sólo por la ciencia que estudia lo *principiado* (o causado) por ellos, sino que además tienen una ciencia propia aparte que los estudia en sí mismos. Por ejemplo, existe una parte específica de la ciencia natural que trata sobre los cuerpos celestes además de la que trata sobre los cuerpos inferiores, así como hay una ciencia que trata sobre los elementos, además de la que trata sobre los cuerpos compuestos. Por otra parte, hay otros principios que en sí mismos no son naturalezas completas, sino que son sólo principios de las naturalezas, como lo es la unidad respecto del número, el punto respecto de la línea, y la forma y la materia respecto del cuerpo físico. Tales principios no son considerados sino en la ciencia en la que se trata de lo principiado por éstos[154].

El Aquinate da un paso más adelante para fundamentar la metafísica como ciencia: así como en cada género determinado existen algunos principios comunes que se extienden a todos los principios de este género, también todos los entes, en cuanto que participan del ente, tienen algunos principios que son principios de todos los entes. Tales principios pueden ser llamados comunes de dos modos, de acuerdo con lo que dice Avicena en su *Sufficientia*[155]: o según la predicación, como cuando se dice que la forma es común a todas las formas, ya que se predica de cada una; o según la causalidad, como cuando se dice que el sol, siendo numéricamente uno, es principio de todo lo generable[156]. Existen principios comunes de todos los entes no sólo según el primer modo, que es al que Aristóteles se refiere cuando dice

---

metafísica es análoga a la de la *sacra doctrina*, en la cual se consideran muchas cosas, pero en función de una sola (*sub ratione Dei*; cf. I, q.1 a.7). Sin embargo, esta unidad formal tiene en última instancia un fundamento ontológico: la analogía del ente *secundum praedicationem* se funda en la analogía *secundum causalitatem*: todos los entes son de algún modo semejantes entre sí porque proceden de una única causa: "(...) ens etsi dicatur multipliciter, non tamen dicitur aequivoce, sed per respectum ad unum; non quidem ad unum quod sit solum ratione unum, sed quod est unum sicut una quaedam natura" (*In IV Metaph.*, lc.1).

[153] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.*, I c.1 184a 12-14.

[154] En este caso se cumple lo que, en una situación semejante, afirma el Aquinate: "(...) principia et principiata sunt unius considerationis" (*In IV Metaph.*, lc.4).

[155] Cf. AVICENA, *Suffic.*, I c.2 f.14va 6-30.

[156] Tanto la edición de Decker como la Leonina señalan como referencia un texto del pseudo-Dionisio: *De div. nom.*, c.4 §4 (*PG* 3, 700 A). De hecho, ya antes sto. Tomás había hecho mención explícita de esta referencia: "Unde dicit Dionysius 4 c. *De divinis nominibus* quod lumen solis `ad generationem visibilium corporum confert et ad vitam ipsa movet et nutrit et auget'" (*BDT.* q.1 a.1 ag.5). Otro texto paralelo se encuentra en la *Summa Theologiae* (I-II, q.46 a.1).

en el libro undécimo de la *Metafísica*[157] que todos los entes tienen los mismos principios por analogía, sino también según el segundo modo, por cuanto que existen algunas cosas que, siendo numéricamente idénticas, son principios de todas las cosas, en cuanto que los principios de los accidentes se reducen a los principios de la sustancia, y los principios de las sustancias corruptibles se reducen a las sustancias incorruptibles, y así, según un cierto grado y orden, todos los entes se reducen a algunos principios. Y ya que es necesario que lo que es el principio del ser de todas las cosas sea ente en grado sumo (*maxime*), como se dice en el segundo libro de la *Metafísica*[158], tales principios deben ser perfectísimos, y por ello deben ser

---

[157] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.*, XII (Λ) c.4 1070a 31; c.5 1071a 30-35 (tanto Decker como Gils corrigen la referencia, que así se encontraría en el libro duodécimo, y no en el undécimo). Sto. Tomás presenta de modo semejante a como hace en el *BDT* estos pasajes de Aristóteles en su comentario a la *Metafísica* (cf. *In XII Metaph*., lc.4).

[158] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.*, II (α) c.1 993b 26-31. Como se afirma implícitamente en este texto, según sto. Tomás, Aristóteles sí habría llegado de algún modo a remontarse a la consideración de la causa del ser de todas las cosas, en contra de lo que sostienen É. Gilson (cf. *The Spirit of Mediaeval Philosophy*, p. 439) y L. Elders, entre otros. Lo mismo se afirma en otros pasajes paralelos (cf. *In VIII Phys.*, lc.2; *Super Ev. Ioann*., prooem.; *De Pot.*, q.3 a.5; *C.G.*, II c.37; I, q.44 a.2). Aunque en los dos últimos textos referidos no se menciona expresamente a ningún filósofo, es más que probable que, al hablar de los que consideraron la causa de todos los entes en cuanto entes, sto. Tomás se esté refiriendo a Platón, Aristóteles y sus discípulos, como se puede deducir de los otros textos referidos. Además, precisamente el hecho de remontarse a la consideración del *ipsum esse* y de la causa *totius esse* es lo que hace posible el nacimiento de una metafísica como consideración del *ens qua ens*, y no sólo, como las demás ciencias, de un género particular de entes. Así lo pone en evidencia el mismo sto. Tomás, apelando precisamente a Aristóteles (cf. *C.G.*, I, c.1). Quizá el texto más elocuente y explícito a este respecto es el siguiente: "Ex hoc autem apparet manifeste falsitas opinionis illorum, qui posuerunt Aristotelem sensisse, quod Deus non sit causa substantiae caeli, sed solum motus eius" (*In VI Metaph.*, lc.1). En la misma línea se encuentra un pasaje, bastante semejante al de *C.G.*, II c.37 y al de I, q.44 a.2, en el *De subst. separ.*, c.9, donde la referencia a Platón y a Aristóteles es explícita, y por tanto fuera de duda. Algo análogo se afirma en el *De aeternitate mundi*. Por tanto, es patente que, para sto. Tomás, ambos filósofos sí llegaron a la consideración de la causa *ipsius esse*. En otro texto, por lo demás muy significativo (ya que se trata precisamente del comentario al pasaje concreto de Aristóteles del que parte toda esta reflexión), se afirma lo mismo (cf. *In II Metaph.*, lc.2). En efecto, tanto en *Metaph.*, II (α), 993b 28, como también en *Metaph.*, VI (E), 1026a 16-18), Aristóteles hace referencia a unas causas de los *seres divinos* o *eternos*, es decir, de los mismos *cuerpos celestes*. Asimismo, en el c.6 del libro XII (Λ), Aristóteles se dedica precisamente a demostrar la necesidad de una sustancia eterna e inmóvil, un principio motor y eficiente que sea acto por esencia, eterno e inmaterial. Así, en base a los textos que hemos citado, es evidente la opinión de sto. Tomás al respecto: tanto Platón como Aristóteles fueron capaces de remontarse, siguiendo diversas vías, hasta el conocimiento de Dios como causa del ser de todas las cosas, y por ello en cierto modo hasta el concepto de creación. A nuestro juicio, esta tesis es indiscutible e innegable. Sólo se podría poner en duda por medio de interpretaciones artificiosas de una supuesta *evolución* del pensamiento del Aquinate, o apelando sin ningún fundamento a un presunto *espíritu* del tomismo, o a una especie de *doctrina no escrita* (¿esotérica?) de sto. Tomás, como en un contexto más general parece insinuar algún autor, como G. Kalinowski (cf. G. KALINOWSKI, *Esquisse de l'évolution d'une conception de la métaphysique*, en «S. Thomas aujourd'hui», Desclée de Brouwer, Paris, 1963, p. 107). En una línea bastante semejante a la que hemos expuesto se encuentra Aertsen (cf. J. AERTSEN, *Nature and Creature. Thomas Aquinas's Way of Thought*, Brill, Leiden, 1988, pp. 205-210). También Fabro se expresa de modo análogo: "S. Tommaso è persuaso non solo che si possa dimostrare la creazione, ma anche che Platone e Aristotele e i loro seguaci abbiano conosciuto questa verità" (C. FABRO, *Storia della filosofia*, Coletti, Roma, 1954, p. 223), y más recientemente McInerny (cf. R.M. MCINERNY, *Do Aristotelian Substances*

máximamente en acto, de modo que no tengan nada o casi nada de potencia, ya que el acto es anterior y es superior a la potencia, como se dice en el noveno libro de la *Metafísica*[159], y por lo mismo deben existir sin materia (ya que ésta es en potencia), y sin movimiento (pues éste es el acto de lo que existe en potencia). Tales son las realidades divinas[160], ya que "si existe en algún lugar[161] algo de divino, en tal naturaleza" - es decir, inmaterial e inmóvil - "existe máximamente", como se dice en el sexto libro de la *Metafísica*[162].

Por tanto, tales realidades divinas, ya que no sólo son los principios de todos los entes sino que son además naturalezas completas en sí mismas, pueden ser estudiadas de dos modos: en cuanto que son los principios comunes de todos los entes, y en cuanto que son en sí mismas unas ciertas realidades. Pero ya que ante tales primeros principios, que son en sí mismos máximamente cognoscibles, nuestro entendimiento se encuentra como los ojos de la lechuza frente a la luz del sol, como se dice en el segundo libro de la *Metafísica*[163], por medio de la luz de la razón natural no podemos llegar a éstos sino en virtud de que somos conducidos a ellos a través de sus efectos. Y de este modo llegaron *los filósofos* a estos principios, como consta en *Rm.* 1: "Lo invisible de Dios se contempla a través del conocimiento de lo que ha sido hecho"[164]. Por tanto, tales cosas divinas no son tratadas por los filósofos sino en cuanto que son principios de todas las cosas. Y por ello son tratados en la ciencia en la que se considera lo que es común a todos los entes, que tiene como sujeto al ente en cuanto que es ente, y así esta ciencia es llamada por ellos *ciencia divina*[165].

Existe otro modo de conocer tales realidades, no según nos son manifestadas por medio de los efectos, sino según lo que ellas manifiestan de sí mismas. Y el Apóstol se refiere a este modo en *1 Cor 2* cuando dice: "Las cosas de Dios no las conoce sino el Espíritu de Dios. Pero nosotros no hemos recibido el espíritu de este

---

Exist?, en «Sapientia» 54 (1999), pp. 325-338).

[159] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.*, IX (Θ) cc.8 y 9 1049b 4 - 1051a 33.

[160] Las *res divinae* en este contexto son equivalentes a las *sustancias separadas* o seres inmateriales en general, y por ello se refiere no sólo a Dios, sino también a los ángeles, en cuanto espíritus puros o formas subsistentes simples, en los que no se da materia, y por ello tampoco movimiento en sentido propio.

[161] *Alicubi*, en este caso, no tiene un sentido local, sino más bien, como parafrasea el mismo sto. Tomás en su comentario a la *Metafísica* de Aristóteles, tiene un sentido más amplio e indeterminado: "idest in aliquo genere rerum" (*In VI Metaph.*, lc.1); cf. también p. 181, nota 396, y p. 182, nota 398.

[162] ARISTÓTELES, *Metaph.*, VI (E) c.1 1026a 20.

[163] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.*, II (α) c.1 993b 9-11. Esta comparación, en contextos semejantes, aparece con cierta frecuencia en las obras de sto. Tomás, vgr.: *In De causis*, Prooem.; *C.G.*, I c.3 y c.11; *C.G.*, II c.77; *C.G.*, III c.25; *In II Metaph.*, lc.1; *De spirit. creat.*, a.5.

[164] *Rm.* 1, 20.

[165] Remitimos a lo dicho en la nota 158, e insistimos en la importancia de la cuestión, sumamente relevante de cara al estatuto de la metafísica como ciencia del ente en cuanto ente.

mundo, sino el Espíritu que está en Dios, para que conozcamos"[166], y también, en el mismo lugar: "A nosotros nos lo ha revelado Dios por medio de su Espíritu"[167]. Por medio de este modo son estudiadas las realidades divinas en cuanto que subsisten en sí mismas, y no sólo en cuanto que son principios de las cosas.

Así, por tanto, la *teología* o *ciencia divina* es doble: una considera las realidades divinas no en cuanto *sujeto* de la ciencia, sino en cuanto principios del sujeto: tal es la *teología* que los *filósofos* llevan a cabo, la cual con otro nombre es llamada *metafísica*; la otra considera las mismas realidades divinas por sí mismas como *sujeto* de la ciencia: tal es la *teología* que se comunica por la Sagrada Escritura[168]. Ambas tratan de las cosas que se existen separadas de la materia y el movimiento según el ser, si bien lo hacen de modo diverso, por cuanto que puede existir algo *separado* de la materia y el movimiento según el ser de dos modos: uno, cuando es propio de la razón de la misma cosa que se dice separada el que de ningún modo pueda existir en la materia y el movimiento, como cuando se dice que Dios y los ángeles están separados de la materia; el otro, cuando no es propio de su razón el que exista en la materia y el movimiento, sino que *puede existir* sin la materia y el movimiento, si bien a veces se encuentra en la materia y el movimiento, y de este modo están separados de la materia y el movimiento el ente, la sustancia, la potencia y el acto, ya que según el ser (*secundum esse*) no dependen de la materia y el movimiento, como sí dependían, en cambio, las entidades matemáticas, las cuales no pueden existir sino en la materia, aunque puedan ser entendidas sin la materia sensible[169]. Así, por tanto, la *teología filosófica* trata sobre las entidades *separadas*

---

166 *1 Cor.* 2, 11ss.

167 *1 Cor.* 2, 10.

168 Ya anteriormente, en el mismo *BDT*, sto. Tomás había hablado de esta doble ciencia divina: "(...) de divinis duplex scientia habetur. Una secundum modum nostrum, qui sensibilium principia accipit ad notificandum divina, et sic de divinis philosophi scientiam tradiderunt, philosophiam primam scientiam divinam dicentes. Alia secundum modum ipsorum divinorum, ut ipsa divina secundum se ipsa capiantur, quae quidem perfecte in statu viae nobis est impossibilis, sed fit nobis in statu viae quaedam illius cognitionis participatio et assimilatio ad cognitionem divinam, in quantum per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi primae veritati propter se ipsam" (*BDT*, q.2 a.2).

169 En este pasaje sto. Tomás resalta la diferencia que existe entre la abstracción matemática (la *abstractio formae a materia sensibili*) y la metafísica (la *separatio* en sentido estricto). Éste se encuentra en continuidad con lo presentado al final de la q.5 a.1: mientras las entidades matemáticas dependen siempre de la materia según el ser, aunque según el entendimiento se puede abstraer de la materia sensible, las entidades metafísicas no dependen de por sí de la materia según el ser (si no, sólo podrían darse en la materia), y por ello tampoco según el entendimiento (en su noción no entra la materia sensible). Encontramos de nuevo los dos sentidos en que puede entenderse la *separatio* propiamente dicha: el *positivo* y el *precisivo* que ya encontramos en *BDT* q.5 a.1, 154-160, y que hemos estudiado más en detalle en otro trabajo, al que remitimos (*Lo separado como el objeto de la metafísica*, en «Alpha Omega», 1 (1998), pp. 217-242). Por tanto, hay que insistir nuevamente en la continuidad del pensamiento de sto. Tomás sobre este tema a lo largo de todo el *BDT*, como lo hace L.-B. Geiger (cf. L.-B. GEIGER, *Abstraction et séparation*, pp. 28-29 nota 2), en vez de un supuesto cambio de perspectiva entre lo expuesto en el a.1 y en el a.3 de esta cuestión 5, como pretende, entre otros, Elders, en pos, al parecer, de Régis (cf. L. ELDERS, *Faith and Science*, p. 93), ni tampoco, como sostiene el mismo Elders, entre la primera redacción del a.3 (que iría supuestamente en la línea del

según el segundo modo como en cuanto *sujetos*, y de las separadas según el primer modo como en cuanto *principios de su sujeto*; la *teología* de la Sagrada Escritura, en cambio, trata sobre las entidades *separadas* según el primer modo como en cuanto *sujetos*, si bien en ella se tratan algunas cosas que existen en la materia y el movimiento, en cuanto lo requiere la manifestación de las realidades divinas.

En su respuesta a la tercera objeción, sto. Tomás señala un aspecto que contribuye a distinguir la *teología filosófica* de la *sacra doctrina*: la *ciencia divina* adquirida por inspiración divina no trata sobre los ángeles como si se tratara de su *sujeto*, sino sólo como lo que se asume para la manifestación de su sujeto. Así en la Sagrada Escritura se trata de los ángeles como de las demás creaturas. En cambio, en la *ciencia divina* que enseñan los filósofos, se trata sobre los ángeles, a los que llaman *inteligencias*, del mismo modo (o con la misma formalidad: *eadem ratione*) que sobre la causa primera, que es Dios, en cuanto que ellos mismos son principios segundos de las cosas, al menos en cuanto al movimiento de las órbitas celestes, a las que no puede afectar ningún movimiento físico. El movimiento que se debe a una elección se reduce al modo según el cual se llama movimiento al acto del entendimiento o de la voluntad, el cual es llamado impropiamente *movimiento*, en vez de operación. Por su parte, en cuanto al movimiento por el cual se dice que se mueven según el lugar, no se trata de un movimiento según la circunscripción local, sino según la operación que realizan en este o aquel lugar, o según algún otro orden que tengan respecto al lugar, totalmente diverso del orden que tiene el cuerpo localizado respecto al lugar. Y así consta que a los ángeles no les corresponde el movimiento en el sentido en que se dice que las cosas naturales existen en el movimiento.

En la respuesta a la cuarta objeción sólo consideraremos brevemente lo que dice al final. En la objeción se decía que el ángel no puede ser forma pura, porque entonces sería acto puro, y que por tanto tendría que estar compuesto de materia y forma. Así, la *ciencia divina* no abstraería de la materia. En la respuesta, además de mostrar que no hace falta afirmar la composición de forma y materia en los ángeles para no considerarlos actos puros - pues la composición de acto y potencia es más general que la de materia y forma -, ya que están compuestos de ser y esencia o *ex quod est et quo est*, dice al final que, si los ángeles estuvieran compuestos

---

a.1) y la redacción definitiva del mismo (cf. *ibid.*, pp. 106-107). Como ya hemos hecho notar, el cambio entre estas redacciones no es tanto de contenido o de enfoque, sino más bien de forma. En efecto, como hace notar M.-V. Leroy: "(...) ces corrections s'entendent le plus simplement du monde dans leur contexte, et il serait entièrement gratuit de vouloir y découvrir l'indice d'un changement radical de doctrine" (M.-V. LEROY, *«Abstractio» et «separatio» d'après un texte controversé de saint Thomas (annexe a `Le savoir spéculative')*, en «Revue Thomiste», 48 (1948), p. 336).

de materia y forma[170], no lo estarían de *materia sensible*, "de la cual lo matemático debe ser *abstraído* y lo metafísico *separado*"[171].

Asimismo, la respuesta a la quinta objeción también ofrece elementos interesantes para nuestra investigación, pues se precisa la naturaleza del carácter de *separación* de las entidades metafísicas. En la objeción quinta se decía que la *ciencia divina* es lo mismo que la *metafísica*, cuyo *sujeto* es el ente, y principalmente la sustancia, como dice Aristóteles[172]; pero el ente y la sustancia no abstraerían de la materia pues, en caso contrario, no se encontraría ningún ente que tuviera materia; así, la *ciencia divina* no abstraería de la materia. Sto. Tomás responde que lo que se entiende cuando se dice que el ente y la sustancia existen *separados* de la materia y el movimiento no es que sea propio de su *razón* el existir sin la materia y el movimiento (así como es propio de la *razón* del asno el existir sin razón), sino que no es propio de su razón el existir en la materia y el movimiento, aunque a veces existan en la materia y el movimiento (así como *animal* abstrae de *razón*, aunque algún animal es racional[173]).

---

[170] La composición de ser y esencia como distinta a la de forma y materia y como propia de todo ser creatural, y por ello también de los ángeles, es otro de los elementos característicos de la metafísica tomista. En virtud de ésta, se puede explicar cómo en los ángeles se da composición de acto y potencia, sin tener que afirmar que en ellos se dé la materia, como sostenían muchos de los contemporáneos de sto. Tomás, siguiendo a Avicebrón. Para éste, no es correcto hablar de materia en los ángeles, a no ser forzando el sentido de este vocablo, haciéndolo equivaler a potencia (cf. *In II Sent.*, d.3 q.1 a.1; *Quodl.*, IX q.4 a.1; *De subst. separ.*, c.8).

[171] De nuevo aparece la diferencia entre lo propio de las entidades matemáticas y lo de las metafísicas, expresada en la oposición entre *abstracción* (la matemática tiene por objeto entidades *abstraídas* de la materia sensible) y *separación* (la metafísica estudia lo *separado* de la materia sensible).

[172] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.*, IV (Γ) c.1 1003a 21; VI (E) c.1 1025b 3, 1026a 31; VII (Z) c.1 1028b 2-7; XII (Λ) c.1 1069a 18.

[173] Esta precisación de sto. Tomás ha dado lugar a dos interpretaciones contrapuestas, que podríamos denominar como la *esencialista* y la *existencial*, que reflejan dos tendencias que dan lugar a dos modos de entender la metafísica bastante diversos. Como un representante del primer grupo estaría Renard (cf. H. RENARD, *What is St. Thomas' Approach to Metaphysics?*, en «New Scholasticism», 30 (1956), pp. 72-73). Dentro de esta misma corriente, en una evolución sucesiva, que podríamos denominar como *trascendentalista*, encontramos a van Steenberghen, entre otros (cf. F. VAN STEENBERGHEN, *La structure de la philosophie théorique selon S. Thomas d'Aquin*, en «Revue Philosophique de Louvain», 83 (1985), pp. 547-548). La posición de Leroy, si bien un tanto híbrida, no escapa en el fondo al *esencialismo* (cf. M.-V. LEROY, *«Abstractio» et «separatio»...*, p. 335). A este respecto, conviene hacer notar la reflexión que ofrece Geiger, quien viene a decir que existen seres inmateriales no porque nos formamos conceptos, que son inmateriales, de las cosas materiales, sino porque estos conceptos, fruto de nuestra actividad intelectiva, revelan la naturaleza espiritual del alma, principio de dicha actividad (cf. L.-B. GEIGER, *Abstraction et séparation*, p. 25). Por la línea *existencial*, además de Geiger, podemos mencionar a McInerny (cf. R.M. MC INERNY, *Boethius and Aquinas*, pp. 145-146), y a Elders: "According to St. Thomas the true starting-point of metaphysical thought lies in the insight which is consequent upon the conclusion that there are immaterial beings, *viz.* that it is not essential to being to be in matter" (L. ELDERS, *Faith and Science*, p. 24). Este tema es de suma importancia para determinar la naturaleza de la metafísica como ciencia.

La respuesta a la sexta objeción también nos aporta una luz para esclarecer la naturaleza de la metafísica. Se objetaba que, de acuerdo a lo que dice Aristóteles[174], a una ciencia le corresponde considerar no sólo su *sujeto*, sino también las partes y las afecciones (o propiedades) del mismo; ya que el ente es el sujeto de la *ciencia divina*, a ésta le compete estudiar todos los entes, y como la materia y el movimiento son entes, compete a la metafísica el estudiarlos, y por ello no hace abstracción de éstos. A lo cual el Aquinate responde que la metafísica, si bien considera también los entes singulares, no lo hace según sus *propias razones* (es decir, en cuanto singulares), por las cuales son este o aquel ente, sino en cuanto que participan de la *razón común* de ente[175], y en este sentido también entra en su consideración la materia y el movimiento.

De nuevo, en la respuesta a la objeción séptima, se nos ofrece un elemento más para distinguir entre lo *abstracto* y lo *separado*: la acción y la pasión no convienen a los entes en cuanto considerados o pensados (abstractos, ideales, "*secundum quod sunt in consideratione*"), sino en cuanto existentes ("*secundum quod sunt in esse*"). El matemático, por su parte, considera las cosas *abstractas* sólo según la consideración. En cambio, las cosas que considera el teólogo (*divinus*) están *separadas*, existiendo como tales *in rerum natura*[176].

Con esta presentación de la cuestión quinta del *BDT*, en el que se encuentran ya presentes los elementos esenciales de la doctrina de la división de las ciencias especulativas del Aquinate, hemos puesto las bases para la investigación sucesiva, la cual se extenderá, en la medida de lo posible, al conjunto de la amplia obra del Doctor Angélico. Dispongámonos, pues, a adentrarnos en el océano de la producción de sto. Tomás, bajo la guía de las pistas que hemos encontrado en el análisis de la obra en la que, como hemos dicho, es tratado el tema que traemos entre manos del modo más extenso, explícito, detallado y profundo.

---

[174] Cf. ARISTÓTELES, *Anal. Post.*, I c.10 76b 11-16. En su comentario, sto. Tomás dice lo siguiente: "Omnis enim scientia demonstrativa est circa tria: quorum unum est genus subiectum, cuius per se passiones scrutantur; et aliud est communes dignitates, ex quibus sicut ex primis demonstrat; tertium autem passiones, de quibus unaquaeque scientia accipit quid significent" (*In I Post. Anal.*, lc.18).

[175] En este otro texto encontramos una formulación análoga del mismo principio: "(...) ista scientia determinat de substantiis sensibilibus, inquantum sunt substantiae, non inquantum sunt sensibiles et mobiles. Hoc enim proprie pertinet ad naturalem" (*In XI Metaph.*, lc.1; cf. también lo visto en la p. 54, nota 152, y lo que se verá en la p. 192, notas 433-435.

[176] Esta expresión es frecuente en sto. Tomás; podría traducirse como *en la realidad natural*, o simplemente *en la realidad*. Se opone a lo que existe sólo en la mente (*in ratione tantum*), como puede verse en los siguientes textos: "(...) inveniuntur quaedam relationes quae nihil in rerum natura ponunt sed in ratione tantum" (*De Verit.*, q.1 a.6 ad 15); "(...) relatio scientiae ad scibile est aliquid in rerum natura, non autem relatio scibilis ad scientiam sed in ratione tantum" (*ibid.*); "(...) relatio illa prioritatis nihil ponit in rerum natura sed in intellectu tantum (*ibid.*); "(...) ens est duplex: ens scilicet rationis et ens naturae" (*In IV Metaph.*, lc.4).

CAPÍTULO 6

La división de las ciencias especulativas en la *Opera Omnia* del Aquinate

Tras haber analizado la cuestión quinta del *BDT*, en la que, como hemos visto, se presenta la teoría de la división de las ciencias especulativas en función de los tipos de *distinción*, vamos a tratar ahora de examinar con más detalle los elementos más relevantes que han ido apareciendo a lo largo del texto estudiado. Nos seguiremos centrando en el pensamiento de sto. Tomás, si bien lo haremos desde una perspectiva más amplia; tendremos siempre el *BDT* como punto de referencia, pero tomaremos en consideración también los demás textos de la extensa obra del Aquinate.

A) Qué es la *abstracción*; cuál es su papel y su lugar dentro de la teoría del conocimiento humano

En primer lugar, conviene precisar lo que se entiende por abstracción, y cuál es el contexto en el que ésta se propone como elemento fundamental de la epistemología tomista. En efecto, como afirma G. Van Riet, la abstracción es "la notion centrale du réalisme thomiste"[1], pues nos da la clave de la relación entre el conocimiento y la realidad en el entendimiento humano.

Para entender la abstracción, hace falta ponerla en el contexto en el que ésta se ubica. La abstracción, tal como aquí la estamos estudiando, se propone dentro de una teoría del conocimiento humano, en particular la que se inspira en Aristóteles, quien es el que al parecer acuñó la noción *técnica* correspondiente a este vocablo, que se expresaría en griego con la palabra ἀφαίρεσις, si bien el Filósofo reservaba esta palabra a lo que para sto. Tomás sería uno de los tipos de ésta: el propio de la *matemática*. En cambio, el Estagirita habría usado el *verbo* ἀφαίρεω en un sentido más amplio[2].

Así, por tanto, la abstracción se encuentra dentro del contexto de una epistemología aristotélica, la cual, como señala sto. Tomás, se encuentra a su vez en una

---

[1] G. VAN RIET, *Problèmes d'épistémologie*, Publications Universitaires, Louvain, 1960, p. 1.

[2] Cf. M.-D. PHILIPPE, *Abstraction, addition, séparation dans la philosophie d'Aristote*, en « Revue Thomiste », 48 (1948), p. 466.

especie de término medio entre el sensismo de algunos presocráticos y el idealismo platónico[3].

No vamos a presentar aquí toda la teoría del conocimiento aristotélico-tomista[4], pues desbordaría el ámbito de nuestra disertación, sino sólo los elementos esenciales que sirvan para entender cómo surge y qué papel desempeña la abstracción dentro de la misma.

1. Qué es el conocimiento

Para entender la abstracción hace falta entender lo que es el conocimiento. El conocer, para sto. Tomás, es un tipo de actividad, propia de algunos seres vivientes, por la que de algún modo se aprehende o se capta algo opuesto a sí (un *objeto*). Se trata de una actividad *presentativa*, que se distingue la actividad inversa, que es *tendencial*. Sto. Tomás presenta el conocimiento como una perfección, una apertura, una especie de superación de los propios límites ontológicos: por el conocimiento de algún modo no sólo se es lo que se es, sino que se puede llegar a ser *intencionalmente* lo otro[5].

---

[3] "(...) prae omnibus praedictis positionibus rationabilior videtur sententia Philosophi, qui ponit scientiam mentis nostrae partim ab intrinseco esse, partim ab extrinseco; non solum a rebus a materia separatis, sed etiam ab ipsis sensibilibus (...) Secundum hoc, verum est quod scientiam a sensibilibus mens nostra accipit: nihilominus tamen ipsa anima in se similitudines rerum format, inquantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formae a sensibilibus abstractae intelligibiles actu, ut in intellectu possibili recipi possint" (*De Verit.*, q.10 a.6).

[4] A pesar de que esta expresión resulte incómoda para algunos autores, creemos que es perfectamente legítima en algunos casos, como en el presente. Con ella queremos significar la continuidad entre los dos pensadores, lo que no quita ni que sto. Tomás haya aportado elementos originales (que, o simplemente no se encontraban en Aristóteles, o se encontraban sólo en germen), ni que el Aquinate se inspire y siga en gran medida las intuiciones y concepciones fundamentales del Estagirita (por algo se refiere tan frecuentemente a él como al *Filósofo* por antonomasia, y lo cita con tanta profusión), ni finalmente que no puedan haber asuntos en que ambos no concuerden (sea que sto. Tomás afirme explícitamente su desacuerdo, como se da en algunos casos, si bien poco comunes, o que no lo ponga en evidencia, aunque de hecho exista). Incluso sto. Tomás en numerosas ocasiones reivindica la interpretación auténtica de Aristóteles, frente a las de otros comentaristas que ofrecen una interpretación diversa. En la línea que proponemos se encuentra, por ejemplo, M. Grabmann (M. GRABMANN, *Esencia y significación del aristotelismo de Santo Tomás de Aquino*, en «Ciencia Tomista», 67 (1944), pp. 326 y 330). Lo que el Aquinate lleva a cabo es una nueva síntesis, irreductible a un puro aristotelismo, en la que entran en juego también elementos de procedencia diversa: "Se atentaría duramente a la verdad histórica, si se concibiera la filosofía de Santo Tomás como un aristotelismo integral y exclusivo. Santo Tomás, como sus predecesores árabes y latinos, asimiló a su filosofía elementos platónicos y neoplatónicos" (*ibid.*, pp. 332-333).

[5] Los siguientes textos nos pueden dar una idea de la profundidad y riqueza con que el Aquinate concibe lo que es el conocimiento: "Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata: natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem. Propter quod dicit Philosophus, III De anima, quod anima est quodammodo omnia" (I, q.14 a.1); "(...) anima data est homini loco omnium formarum, ut sit homo quodammodo

La epistemología tomista, como la aristotélica, se encuadra dentro de una metafísica en la que se funda, de modo que se puede hablar de una *metafísica del conocimiento*, de la que vamos a tratar de ofrecer unas pinceladas. El conocimiento implica una cierta *trascendencia* respecto de la materia. En efecto, la materia de por sí implica limitación, y es en sí misma, en cuanto pura potencia, incognoscible, ya que algo es cognoscible en cuanto y en la medida en que es en acto[6]. Por otra parte, cuanto más un ser tiene de acto (o, lo que es lo mismo, es más perfecto desde el punto de vista metafísico), menos depende intrínsecamente de la materia, tanto respecto al ser como respecto al obrar, de modo que es capaz de trascender los límites que le impone su materialidad. Mientras que la materia es razón o principio de *coartación*, de *oscurecimiento* y de *incomunicabilidad*[7], la forma es, por el contrario, principio de apertura, luz y comunicabilidad, de modo que, cuanto más perfecta es la *forma* de un ente, más es en sí misma inteligible[8], así como, por otra parte, más es capaz de conocer, de comunicarse con las demás cosas de su entorno y de volver sobre sí misma[9].

Dentro del conocimiento encontramos, en los seres de los que tenemos experiencia más inmediata en esta vida, dos órdenes claramente diferenciables: el *sensitivo* y el *intelectivo*. El primero se da sea en los seres dotados de vida sensitiva: los animales, como también en el hombre, mientras que el segundo es exclusivo

---

totum ens, inquantum secundum animam est quodammodo omnia, prout eius anima est receptiva omnium formarum. Nam intellectus est quaedam potentia receptiva omnium formarum intelligibilium, et sensus est quaedam potentia receptiva omnium formarum sensibilium" (*In III De an.*, lc.13); "Cognitio enim contingit secundum quod cognitum est in cognoscente" (I, q.12 a.4); "(...) omnis cognitio est per assimilationem; similitudo autem inter aliqua duo est secundum convenientiam in forma" (*De Verit.*, q.8 a.8). Cf. también el estupendo texto de *De Verit.*, q.2 a.2.

[6] Cf. lo dicho en la p. 43, nota 119.

[7] "(...) de ratione materiae est quod non sit in alio, sed quod ipsa sit primum subiectum" (*De spirit. creat.*, a.2); "Coarctatio autem formae est per materiam" (I, q.14 a.1).

[8] "(...) sicut separabiles sunt res a materia, sic et quae circa intellectum sunt. Unumquodque enim intantum est intelligibile, inquantum est a materia separabile" (*De sensu et sens.*, lc.1); "(...) quia formae et perfectiones rerum per materiam determinantur, inde est quod secundum hoc aliqua res est cognoscibilis secundum quod a materia separatur" (*De Verit.*, q.2 a.2); "Similiter est etiam ordo in cognoscibilibus. Res enim materiales, ut Commentator dicit, non sunt intelligibiles, nisi quia nos facimus eas intelligibiles: sunt enim intelligibiles in potentia tantum; sed actu intelligibiles efficiuntur per lumen intellectus agentis, sicut et colores actu visibiles per lumen solis. Sed res immateriales sunt intelligibiles per seipsas; unde magis sunt notae secundum naturam, quamvis sint minus notae nobis" (*ibid.*).

[9] "Unde oportet ut et illud in quo suscipitur talis rei perfectio, sit immateriale; si enim esset materiale, perfectio recepta esset in eo secundum aliquod esse determinatum; et ita non esset in eo secundum quod est cognoscibilis; scilicet ut, existens perfectio unius, est nata esse in altero" (*De Verit.*, q.2 a.2); "(...) secundum ordinem immaterialitatis in rebus, secundum hoc in eis natura cognitionis invenitur " (*ibid.*); "(...) si essent formae absque materia, essent substantiae intelligibiles actu simul et intelligentes secundum se ipsas" (*De subst. separ.*, c.8); "(...) formae, secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quandam infinitatem. Patet igitur quod immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva; et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis" (I, q.14 a.1).

del ser humano, hasta el punto de que constituye la característica que lo define, según la fórmula clásica, como *animal racional*. Lo distintivo del hombre es su *racionalidad*, su naturaleza intelectiva, su estar dotado de entendimiento, así como de la actividad tendencial que le corresponde: la voluntad libre. Así, en el hombre se encuentran y se conjugan los dos órdenes, el sensitivo y el intelectivo, los cuales son como un reflejo de su naturaleza compuesta, psico-física, más aún, espiritual-corporal[10], pues en él su principio formal, el alma intelectiva, es no sólo *forma del cuerpo*[11], constituyendo una sola cosa con él (se trata de una unidad *sustancial*, y no sólo accidental), sino que además es *espíritu*, es subsistente, tiene el ser por sí misma, y no por su unión o composición con el cuerpo (lo cual no desdice de lo anterior, pues el cuerpo le es esencial al alma no sólo en cuanto a su *individuación*, sino también en cuanto a su *constitución*, ya que el alma no preexiste al cuerpo[12], y el alma siempre implica de algún modo referencia al cuerpo, en virtud de la cual el alma es siempre alma de este cuerpo, así como el cuerpo es cuerpo animado por esta alma[13]). Además, el cuerpo es esencial al alma también en cuanto a su actividad

---

[10] En este sentido, se puede hablar del hombre como un *espíritu corporeizado* tanto como de un *cuerpo espiritualizado*, aunque quizá este modo de hablar puede prestarse a una especie de concepción dualista, en la que ambos elementos se conjugarían o compondrían sucesivamente, y no simultáneamente. No puede existir cuerpo humano que no esté animado por un alma espiritual, así como el alma humana no preexiste al cuerpo, ni deja de implicar una cierta referencia al mismo incluso en su estado de separación después de la muerte (si no, la unión alma-cuerpo dejaría de ser esencial, y sería sólo accidental: "Si igitur uniri corpori et separari a corpore naturaliter circa animam varietur, erit accidens animae corpori uniri. Et sic ex hac unione homo constitutus non erit ens per se, sed per accidens" (*C.G.*, II c.83).

[11] "(...) corpus est materia animae, anima vero est forma corporis" (*De princ. nat.*, c.4); "Quod autem ut forma propria anima corpori uniatur, sic probatur. Illud quo aliquid fit de potentia ente actu ens, est forma et actus ipsius. Corpus autem per animam fit actu ens de potentia existente: vivere enim est esse viventis; semen autem ante animationem est vivens solum in potentia, per animam autem fit vivens actu. Est igitur anima forma corporis animati" (*C.G.*, II c.57); "Anima autem comparatur ad corpus sicut forma ad materiam" (*C.G.*, II c.83); "Ostensum est supra animam uniri corpori ut formam. Formas autem oportet esse propriis materiis proportionatas: cum se habeant ad invicem sicut potentia et actus; proprius enim actus propriae potentiae respondet" (*ibid.*); "(...) anima nostra, per quam cognoscimus, est forma alicuius materiae" (I, q.12 a.4).

[12] "(...) Philosophus dicit in duodecimo Metaphysicorum, quod forma numquam est ante materiam" (*In III De an.*, lc.10); "Unicuique formae naturale est propriae materiae uniri: alioquin constitutum ex forma et materia esset aliquid praeter naturam. (...). Animae igitur prius convenit esse unitam corpori quam esse a corpore separatam. Non igitur creata fuit ante corpus cui unitur" (*C.G.*, II c.83); cf. también *De Pot.*, q.3 a.10.

[13] "Anima enim intellectiva ex natura suae speciei hoc habet ut uniatur alicui corpori ut forma, unde et in definitione animae cadit corpus, et propter hoc secundum habitudinem ad diversa corpora diversificantur animae secundum numerum" (*Comp. Theol.*, I c.85); "Non enim anima intellectiva ex natura suae speciei habet corpus partem sui, sed unibilitatem ad ipsum: unde per hoc quod est unibilis diversis corporibus, diversificatur secundum numerum, quod etiam manet in animabus, corporibus destructis: sunt enim unibiles corporibus diversis, licet non actu unitae" (*ibid.*); "(...) licet individuatio eius ex corpore occasionaliter dependeat quantum ad sui inchoationem, quia non acquiritur sibi esse individuatum nisi in corpore cuius est actus, non tamen oportet ut subtracto corpore individuatio pereat, quia cum habeat esse absolutum ex quo acquisitum est sibi esse individuatum ex hoc quod facta est forma huius corporis, illud esse semper remanet individuatum" (*De ente et ess.*, c.5); "(...) licet esse animae intellectivae non dependeat a corpore, tamen habet habitudinem ad corpus naturaliter, propter

propia[14], pues aunque el alma es capaz de llevar a cabo actos que trascienden totalmente la materialidad[15] (como lo es el entender y el querer), sin embargo necesita de algún modo, al menos en esta vida, apoyarse en la corporeidad[16], de tal modo que, si ésta no está bien dispuesta, puede estar seriamente comprometida la capacidad de aquélla, hasta el punto de quedar totalmente bloqueada y aletargada[17]. De este modo, se salva la organicidad y la continuidad de los diversos elementos que entran en juego en la actividad cognoscitiva del hombre, y no se pierde el contacto y la proporción con la realidad, conocida siempre, de algún modo, con la mediación de la experiencia sensible[18].

---

perfectionem suae speciei" (*Q.D. De an*., a.2 ad 19); "(...) licet anima humana non habeat materiam partem sui, est tamen forma corporis; et ideo quod quid erat esse suum, includit habitudinem ad corpus" (*ibid.*, ad 20); "Sunt enim animae secundum substantias suas formae corporum: alias accidentaliter corpori unirentur, et sic ex anima et corpore non fieret unum per se, sed unum per accidens. Inquantum autem formae sunt, oportet eas esse corporibus commensuratas" (*C.G.*, II c.80); "Omnis pars a suo toto separata est imperfecta. Anima autem, cum sit forma, ut probatum est, est pars speciei humanae. Igitur, existens per se absque corpore, est imperfecta" (*C.G.*, II c.83); "(...) anima est in determinato corpore, cum non videatur anima accipere quodcumque corpus contingat, sed determinatum. Et hoc rationabiliter accidit; quia unusquisque actus natus est fieri in propria et determinata materia: unde et anima oportet, quod in determinato corpore recipiatur" (*In II De an*., lc.4).

[14] "(...) considerandum est quod, cum nihil operetur nisi inquantum est actu, modus operandi uniuscuiusque rei sequitur modum essendi ipsius (...). Animae igitur secundum illum modum essendi quo corpori est unita, competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata corporum, quae in corporeis organis sunt, (...). Unde modus intelligendi per conversionem ad phantasmata est animae naturalis, sicut et corpori uniri (...). Et ideo ad hoc unitur corpori, ut sit et operetur secundum naturam suam" (I, q.89 a.1); "(...) si non sunt necessarii humanae animae sensus ad intelligendum, non inveniretur in homine aliquis ordo sensitivae et intellectivae cognitionis" (*C.G.*, II c.83); "Omnis igitur substantia cognoscitiva ex sensibilibus cognitionem accipiens, habet cognitionem sensitivam: et per consequens habet corpus naturaliter unitum, cum cognitio sensitiva sine organo corporeo esse non possit" (*C.G.*, II c.96); cf. también *C.G.*, II c.56 y c.57; *Q.D. De an*., a.20; I, q.12 a.4.

[15] "(...) anima humana propter suam nobilitatem supergreditur facultatem materiae corporalis, et non potest totaliter includi ab ea. Unde remanet ei aliqua actio, in qua materia corporalis non communicat. Et propter hoc potentia eius ad hanc actionem non habet organum corporale, et sic est intellectus separatus" (*In III De an.*, lc.7).

[16] "(...) intelligere quodammodo est proprium animae, quodammodo est coniuncti" (*In I De an.*, lc.2); "Intelligere enim non est per organum corporale, sed indiget obiecto corporali" (*ibid.*); "Ad hoc ergo quod perfectam et propriam cognitionem de rebus habere possent, sic naturaliter sunt institutae ut corporibus uniantur, et sic ab ipsis rebus sensibilibus propriam de eis cognitionem accipiant (...). Sic ergo patet quod propter melius animae est ut corpori uniatur, et intelligat per conversionem ad phantasmata" (I, q.89 a.1); "Esse quidem animae humanae dum est corpori unita, etsi sit absolutum a corpore non dependens, tamen stramentum quoddam ipsius et subiectum ipsum recipiens est corpus. Unde et consequenter operatio propria eius, quae est intelligere, etsi non dependeat a corpore quasi per organum corporale exercita, habet tamen obiectum in corpore, scilicet phantasma. Unde, quandiu est anima in corpore, non potest intelligere sine phantasmate" (*C.G.*, II c.80: "Sciendum tamen est"). De ahí la necesidad de la *conversio ad phantasmata*, sobre la que volveremos dentro de poco.

[17] "(...) mens nostra non potest actu considerare etiam ea quae habitualiter scit, nisi formando aliqua phantasmata; unde etiam laeso organo phantasiae impeditur consideratio" (*De Verit.*, q.10 a.6); "(...) quando phantasmatum cognitio impeditur, oportet totaliter impediri cognitionem intellectus" (*BDT*, q.6 a.2 ad 5).

[18] "Repraesentantur autem menti humanae res aliquae secundum aliquas species, et secundum naturae ordinem, primo oportet quod species praesententur sensui; secundo, imaginationi; tertio, intel-

Aplicada esta condición metafísica del hombre como ser corpóreo-espiritual al conocimiento, se puede descubrir lo que es distintivo del mismo tanto respecto a los seres inferiores que están también dotados de conocimiento (los animales, limitados a un conocimiento puramente sensitivo), como respecto a los seres superiores, los cuales, entre otras denominaciones (*sustancias separadas*, ángeles, *seres divinos*, formas puras o simples, creaturas espirituales...), reciben también precisamente el nombre de *intelligentiae*. El entendimiento humano se distingue por el hecho de depender siempre de la experiencia sensible, incluso en el conocimiento de las realidades espirituales, de modo que podría caracterizarse como un *intelligere phantasticum*[19], por su dependencia de la sensibilidad interna, sobre todo de la *fantasía*[20], y ello no sólo para la adquisición de un nuevo conocimiento (*acquirere scientiam*), sino incluso para el uso de los conocimientos ya adquiridos (*uti scientia habita*)[21], de modo que los *fantasmas* son al entendimiento lo que las cualidades sensibles a los sentidos[22]. Esto no implica que nuestro entendimiento no

---

lectui possibili, qui immutatur a speciebus phantasmatum secundum illustrationem intellectus agentis" (II-II, q.173 a.2).

[19] El mismo sto. Tomás usa esta expresión, aunque se encuentra rarísimamente en sus obras: "Perficitur autem anima ex unione corporis praecipue quantum ad intelligere phantasticum; in quantum scilicet intelligit abstrahendo a phantasmatibus" (*De spirit. creat.*, a.3 ag.11); "(...) anima unitur corpori ut perficiatur non solum quantum ad intelligere phantasticum, sed etiam quantum ad naturam speciei, et quantum ad alias operationes quas exercet per corpus" (*ibid.*, ad 11).

[20] "(...) non est intelligere sine phantasia" (*In I De an.*, lc.2); "Sine hac autem parte animae corporalis, intellectus nihil intelligit. Non enim intelligit aliquid sine phantasmate" (*In III De an.*, lc.10); "(...) a phantasmatibus cognitionem accipimus" (*C.G.*, II c.96); "(...) et Aristoteles dicit quod nequaquam sine phantasmate intelligit anima" (*C.G.*, II c.80); "(...) anima intellectiva humana ex unione ad corpus habet aspectum inclinatum ad phantasmata; unde non informatur ad intelligendum aliquid nisi per species a phantasmatibus acceptas" (*Q.D. De an.*, a.16); "(...) impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata" (I, q.84 a.7); "(...) intellectus nostri operatio non est in praesenti statu sine phantasmate quantum ad principium cognitionis" (*BDT*, q.6 a.2 ad 2); "Intellectus enim noster, secundum statum praesentem, nihil intelligit sine phantasmate, quod ita se habet ad intellectum possibilem, quo intelligimus, sicut se habent colores ad visum" (*C.G.*, III c.41).

[21] En esto último sto. Tomás se opone a Avicena, como consta en el siguiente texto: "Patet autem ex hoc falsum esse, quod Avicenna ponit, quod intellectus non indiget sensu postquam acquisivit scientiam. Manifestum est enim quod postquam aliquis acquisivit habitum scientiae, necesse est ad hoc quod speculetur, quod utatur phantasmate; et propter hoc per laesionem organi impeditur usus scientiae iam acquisitae" (*In III De an.*, lc.13). También en el *BDT* se afirma algo semejante (cf *BDT*, q.6 a.2 ad 5, 171-182), así como en otros pasajes (cf. I, q.84 a.7; *Q.D. de an.* a.15; *Super I ad Cor.*, c.13 lc.3).

[22] "(...) intellectivae animae phantasmata sunt sicut sensibilia sensui" (*Q.D. de an.*, a.15); "(...) phantasmata se habent ad intellectivam partem animae, sicut sensibilia ad sensum. Unde sicut sensus movetur a sensibilibus, ita intellectus a phantasmatibus" (*In III De an.*, lc.12); "(...) hoc modo phantasmata se habent ad intellectum, sicut colores ad visum. Colores autem se habent ad visum, sicut obiecta: phantasmata ergo se habent ad intellectum sicut obiecta" (*In I De an.*, lc.2); "(...) ut enim Philosophus dicit in III De anima, phantasmata se habent ad intellectum nostrum sicut sensibilia ad sensum, ut colores, qui sunt extra animam, ad visum" (*De Verit.*, q.2 a.6); "Intelligere autem etsi non sit operatio per aliquod organum corporale exercita, tamen obiecta eius sunt phantasmata, quae ita se habent ad ipsam ut colores ad visum: unde, sicut visus non potest videre sine coloribus, ita anima intellectiva non potest intelligere sine phantasmatibus " (*C.G.*, II c.80).

puedaconocer directamente las cosas, pues la mediación de la *species sensibilis* o *phantasma* es *intencional*, es decir, *lo que* se conoce no es de por sí la imagen de la cosa, sino la cosa misma, por medio de su imagen; la imagen sensible es un puro *medio* de conocimiento[23]. En efecto, para conocer las imágenes sensibles mismas hace falta una reflexión explícita sobre el proceso de nuestros actos cognoscitivos[24], de modo análogo a como se necesita esta reflexión para conocer tanto las operaciones de nuestro entendimiento como los productos intencionales de las mismas[25].

Tal dependencia del conocimiento sensitivo es tan radical para nuestro entendimiento que, por una parte, como ya hemos dicho, de la indisposición de aquél se sigue un impedimento, que puede llegar a ser prácticamente total, de éste[26], y por otra, nuestro conocimiento intelectivo actual de la realidad se remonta hasta donde nos lo permite hacer el *fantasma,* que constituye el punto de partida del mis-mo[27];

---

[23] "(...) similitudo quae est in sensu, abstrahitur a re ut ab obiecto cognoscibili, et ideo per illam similitudinem res ipsa per se directe cognoscitur; similitudo autem quae est in intellectu, non abstrahitur a phantasmate sicut ab obiecto cognoscibili, sed sicut a medio cognitionis, per modum quo sensus noster accipit similitudinem rei quae est in speculo, dum fertur in eam non ut in rem quamdam, sed ut in similitudinem rei. Unde intellectus noster non directe ex specie quam suscipit, fertur ad cognoscendum phantasma, sed ad cognoscendum rem cuius est phantasma" (*De Verit.*, q.2 a.6). De este modo, si bien puede establecerse una analogía entre el conocimiento sensitivo y el intelectivo, como hemos visto hace poco, existe, sin embargo una diferencia entre ambos, como pone de relieve el mismo sto. Tomás en el pasaje que acabamos de citar, pues mientras el sentido capta directamente el objeto sensible, el entendimiento aprehende su objeto con la mediación intencional del *phantasma*.

[24] "(...) intellectus noster non directe ex specie quam suscipit, fertur ad cognoscendum phantasma, sed ad cognoscendum rem cuius est phantasma. Sed tamen per quamdam reflexionem redit etiam in cognitionem ipsius phantasmatis, dum considerat naturam actus sui, et speciei per quam intuetur, et eius a quo speciem abstrahit, scilicet phantasmatis" (*De Verit.*, q.2 a.6). El ejemplo que pone a continuación ilustra eficazmente lo que acaba de decir "(...) sicut per similitudinem quae est in visu a speculo acceptam, directe fertur visus in cognitionem rei speculatae; sed per quamdam reversionem fertur per eamdem in ipsam similitudinem quae est in speculo" (*ibid.*).

[25] "(...) quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem qua intelligit. Et sic species intellectiva secundario est id quod intelligitur. Sed id quod intelligitur primo, est res cuius species intelligibilis est similitudo" (I, q.85 a.2).

[26] "Laeso enim organo phantasiae, impeditur intellectus in sua operatione" (*In III De an.*, lc.4); "(...) cum intellectus sit vis quaedam non utens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per laesionem alicuius corporalis organi, si non requireretur ad eius actum actus alicuius potentiae utentis organo corporali. (...). Videmus enim quod, impedito actu virtutis imaginativae per laesionem organi, ut in phreneticis; et similiter impedito actu memorativae virtutis, ut in lethargicis; impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea quorum scientiam praeaccepit" (I, q.84 a.7); "(...) cuius signum est quod laeso organo virtutis imaginativae, vel etiam memorativae, non solum impeditur homo ab acquisitione novae scientiae, sed etiam ab usu scientiae prius habitae" (*Super I ad Cor.*, c.13 lc.3).

[27] "In tantum igitur anima, dum est unita corpori, potest ad cognitionem substantiarum separatarum ascendere, in quantum potest per species a phantasmatibus acceptas manuduci" (*Q.D. De an.*, a.16); "(...) tota consideratio scientiarum speculativarum non potest ultra extendi quam sensibilium cognitio ducere potest" (I-II q.3 a.6). Como veremos dentro de poco, el *fantasma* no es el único principio del conocimiento intelectivo, e incluso puede considerarse como subordinado al otro co-principio, el *intellectus agens*, el cual constituye la causa principal de nuestra intelección. Esto no quita de ningún modo lo que acabamos de ver respecto de nuestra dependencia radical del conocimiento sensitivo,

de ahí que necesitemos servirnos de imágenes, ejemplos y modelos de diversa índole para poder entender las cosas, sea por nosotros mismos, sea bajo la guía de un maestro[28], y que tengamos que recurrir a la analogía y al raciocinio para poder de algún modo trascender los límites que se nos imponen por nuestra dependencia radical de la experiencia sensible. Sobre esto último tendremos ocasión de volver más adelante.

Lo que acabamos de ver se debe en definitiva al hecho de que, para sto. Tomás, como para Aristóteles, el hombre ocupa el último lugar en la escala de los seres inteligentes, hasta el punto de que ambos equiparan en tal orden el entendimiento humano con la *materia prima* en el orden de la escala de los entes materiales[29]. El entendimiento humano es, al inicio, como un pizarrón en blanco, en el que aún nada se ha escrito[30]; es *potencia pasiva*, incapaz de ponerse en acto por sí mismo, de pasar por sus solas fuerzas de la potencia al acto, y por ello recibe el nombre de

---

pero sí abre la puerta a la posibilidad de trascender de algún modo el horizonte de lo sensible, para llegar a un cierto conocimiento de lo inmaterial, siempre dependiendo de la mediación del conocimiento de alguna realidad material: "(...) non pro tanto dicitur cognitio mentis a sensu originem habere, quod omne illud quod mens cognoscit, sensus apprehendat; sed quia ex his quae sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manuducitur, sicut etiam sensibilia intellecta manuducunt in intelligibilia divinorum" (*De Verit.*, q.10 a.6 ad 2).

[28] "Docens igitur hoc modo incipit docere sicut inveniens incipit invenire: offerendo scilicet considerationi disciplui principia ab eo nota, quia omnis disciplina ex praeexistenti fit cognitione, et illa principia in conclusiones deducendo; et proponendo exempla sensibilia, ex quibus in anima discipuli formentur phantasmata necessaria ad intelligendum" (*C.G.*, II c.75); "(...) hoc quilibet in seipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format aliqua phantasmata sibi per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando alium volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum" (I, q.84 a.7); "Ducit autem magister discipulum ex praecognitis in cognitionem ignotorum, dupliciter. Primo quidem, proponendo ei aliqua auxilia vel instrumenta, quibus intellectus eius utatur ad scientiam acquirendam, puta cum proponit ei aliquas propositiones minus universales, quas tamen ex praecognitis discipulus diiudicare potest; vel cum proponit ei aliqua sensibilia exempla, vel similia, vel opposita, vel aliqua huiusmodi ex quibus intellectus addiscentis manuducitur in cognitionem veritatis ignotae" (I, q.117 a.1).

[29] "Anima enim nostra in genere intellectualium tenet ultimum locum, sicut materia prima in genere sensibilium, ut patet per Commentatorem in III De anima. Sicut enim materia prima est in potentia ad omnes formas sensibiles, ita et intellectus possibilis noster ad omnes formas intelligibiles; unde in ordine intelligibilium est sicut potentia pura, ut materia in ordine sensibilium. Et ideo, sicut materia non est sensibilis nisi per formam supervenientem, ita intellectus possibilis non est intelligibilis nisi per speciem superinductam. Unde mens nostra non potest se intelligere ita quod seipsam immediate apprehendat; sed ex hoc quod apprehendit alia, devenit in suam cognitionem; sicut et natura materiae primae cognoscitur ex hoc ipso quod est talium formarum receptiva" (*De Verit.*, q.10 a.8; cf. también *De ente et ess.*, c.4; *In II De an.*, lc.6; *In III De an.*, lc.10; *C.G.*, II c.96; *In II Sent.*, d.3 q.3 a.3 ad 1; I, q.87 a.1; I, q.89 a.1).

[30] "(...) et ideo Philosophus comparat eam tabulae in qua nihil est scriptum" (*De ente et ess.*, c.4; también en I, q.79 a.2; *In III De an.*, lc.10; *De unit. intell.*, c.4; I, q.117 a.1; *C.G.*, III c.48; *De spirit. creat.*, a.10). En el siguiente texto, sto. Tomás establece una comparación interesante entre el intelecto humano y el angélico precisamente en base a la analogía de la *tabula rasa*: "(...) intellectus noster comparatur tabulae in qua nihil est scriptum; intellectus autem angeli tabulae depictae, vel speculo, in quo rerum rationes resplendent" (*De Verit.*, q.8 a.9).

intelecto posible[31], porque tiene simplemente de por sí la capacidad de conocer. De ahí surge, por una parte, la necesidad de que toda su actividad cognoscitiva se origine en el conocimiento sensitivo[32], pues sólo éste puede ofrecer un objeto proporcionado a la capacidad del entendimiento humano: la *quidditas rei sensibilis* o *materialis*[33]. La razón de fondo se encuentra en la naturaleza misma del ser humano: "(...) corporei sumus et per corporeos sensus cognitionem accipimus"[34]. Tan es así, que incluso el conocimiento mismo de los primeros principios es suscitado por el conocimiento sensitivo[35]. El aforismo escolástico que afirma que "nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu" debe ser interpretado en esta misma cla-

---

[31] Según la terminología que usa sto. Tomás, habría que distinguir entre el *intelecto posible* y el *intelecto pasivo*. La diferencia consiste en que, mientras el primero es una potencia espiritual, y por ello incorruptible, ya que su objeto es inmaterial, el segundo es material, y por ello corruptible, y corresponde a lo que también sto. Tomás llama *cogitativa*, o *ratio particularis*, la cual es uno de los sentidos internos (cf. *C.G.*, II c.75 y c.80; *In VI Ethic.*, lc.1 y lc.9; *In VII Metaph.*, lc.10; *Q.D. De an.*, a.13). Así, no es correcto hacer equivaler ambas nociones, si bien la "homoionimia" se funda en la relación que existe entre ambos, como el mismo sto. Tomás pone en evidencia: "Passivus vero intellectus corruptibilis est, idest pars animae, quae non est sine praedictis passionibus, est corruptibilis; pertinent enim ad partem sensitivam. Tamen haec pars animae dicitur intellectus, sicut et dicitur rationalis, inquantum aliqualiter participat rationem, obediendo rationi, et sequendo motum eius" (*In III De an.*, lc.10; *In II De an.*, lc.13; I, q.78 a.4; *In I Metaph.*, lc.1).

[32] "Cognitio autem sensitiva est in nobis prior intellectiva, quia intellectualis cognitio ex sensu procedit in nobis" (*In I Post. anal.*, lc.4). Éste es uno más de los elementos característicos de la epistemología tomista, que cuadra perfectamente dentro del conjunto de ésta, y se contrapone tanto a una visión *idealista* de cualquier género (pues no hace falta recurrir ni a unas *sustancias separadas*, ni a una iluminación superior extrínseca, ni a una forma o categoría mental *a priori*) como a una concepción *sensista*, que reduzca el ámbito del conocimiento al orden puramente sensible. Sto. Tomás, siguiendo a Aristóteles, afirma en numerosas ocasiones que todo nuestro conocimiento se origina en los sentidos (cf. I, q.1 a.9; I, q.12 a.12; *C.G.*, I c.3 y c.8; II c.37 y c.83; *De Verit.*, q.1 a.10; q.10 a. 4 y a.6; q.12 a.3 ad 2; q.28 a.3 ad 6; *BDT*, q.1 a.3; q.6 a.3; *De spirit. creat.*, a.5; *In I Metaph.*, lc.2).

[33] En efecto, como explica sto. Tomás, "Huius autem ratio est, quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectus angelici, qui est totaliter a corpore separatus, obiectum proprium est substantia intelligibilis a corpore separata; et per huiusmodi intelligibilia materialia cognoscit. Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per huiusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit" (I, q.84 a.7).

[34] *BDT*, q.3 a.2; "(...) quia rationalis anima corpori conjuncta est; ideo cognitio debita sibi secundum suum proprium ordinem, est cognitio quae a sensibilibus in intelligibilia procedit, et non pervenit in cognitionem veritatis nisi inquisitione praecedente, et ideo cognitio sua rationalis dicitur" (*In II Sent.*, d.39 q.3 a.1).

[35] "(...) omnis nostra cognitio originaliter consistit in notitia primorum principiorum indemonstrabilium. Horum autem cognitio in nobis a sensu oritur, ut patet in fine Poster." (*De Verit.*, q.10 a.6 sc.2); "(...) cognitio principiorum accipitur a sensu" (*BDT*, q.3 a.1 ad 4); "(...) ipsorum principiorum cognitio in nobis ex sensibilibus causatur" (*C.G.*, II c.83); "(...) principium cognitionis praedictorum principiorum est ex sensu et memoria, ut patet per Philosophum in fine Posteriorum; et sic huiusmodi principia non ducunt nos ulterius nisi ad ea quorum cognitionem accipere possumus ex his quae sensu comprehenduntur" (*BDT*, q.6 a.4, 130-135); "Omnia enim propria principia cuiuscumque scientiae dependent ex principiis primis indemonstrabilibus per se notis, quorum cognitionem a sensibilibus accipimus, ut patet in fine Posteriorum" (*C.G.*, III c.41); "Prima autem principia scientiarum speculativarum sunt per sensum accepta; ut patet per Philosophum in principio Metaphys., et in fine Poster." (I-II, q.3 a.6); cf. también *In II Sent.*, d.24 q.2 a.3; *In IV Sent.*, d.49 q.2 a.7 ad 12.

ve[36]. Hay que insistir, por tanto, en el carácter fontal y fundamental del conocimiento sensitivo en el hombre[37]. Se podría decir, concluyendo, que el conocimiento sensitivo en el hombre es como el intermediario imprescindible entre las cosas materiales (que constituyen el objeto proporcionado de nuestro conocimiento), y el entendimiento mismo, el cual, como dijimos, no puede ponerse en acto por sí solo, sino que necesita ser determinado por las formas de las cosas[38].

Sin embargo, el hecho de que todo conocimiento humano en esta vida se origine en el sentido no implica que no sea posible trascender el orden de lo sensible[39]. En efecto, como veremos en seguida, el sentido no es el único principio del conocimiento humano; junto con éste entra en juego la acción del intelecto agente, el cual, para sto. Tomás, es incluso la causa o el agente principal del conocimiento intelectivo[40]. Hay que hablar, por tanto, de un doble principio del conocimiento humano: la experiencia sensible, y la luz del *intelecto agente*[41]. Ambos principios

---

[36] De hecho, al parecer, sto. Tomás lo usa expresa y literalmente una sola vez, y dentro de una objeción. El texto es el siguiente: "(...) nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu" (*De Verit.*, q.2 a.3 ag.19), el cual es luego comentado de este modo: "(...) verbum illud est intelligendum de intellectu nostro, qui a rebus scientiam accipit; gradatim enim res a sua materialitate ad immaterialitatem intellectus deducitur, scilicet mediante immaterialitate sensus; et ideo oportet ut quod est in intellectu nostro, prius in sensu fuerit" (*ibid.*, ad 19).

[37] En cuanto al carácter *principial* del conocimiento sensitivo (ignorado por lo demás en las diversas formas de racionalismo e idealismo), hay que afirmar que: "Non si può dimostrare la sensazione, perché la sensazione è un principio. Il realismo è fondato sull'evidenza della conoscenza sensibile" (A. DEL NOCE, *La riscoperta del tomismo in Étienne Gilson e il suo significato presente*, en «Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini», vol. II, Vita e Pensiero, Milano, 1975, p. 473).

[38] "Res autem materiales et intelligibiles sunt omnino diversorum generum. (...). Unde non potest esse quod res materialis immediate patiatur ab intellectu aut agat in ipsum. Et ideo in nobis providit naturae conditor sensitivas potentias, in quibus formae sunt medio modo inter modum intelligibilem et modum materialem. Conveniunt siquidem cum formis intelligibilibus inquantum sunt formae sine materia; cum materialibus vero formis, inquantum nondum sunt a conditionibus materiae denudatae: et ideo potest esse actio et passio suo modo inter res materiales et potentias sensitivas, et similiter inter has et inter intellectum" (*De Verit.*, q.8 a.9).

[39] "(...) licet intellectus operatio oriatur a sensu, tamen in re apprehensa per sensum intellectus multa cognoscit quae sensus percipere non potest" (I, q.78 a.4); "(...) etsi Deus sensibilia omnia et sensum excedat, eius tamen effectus, ex quibus demonstratio sumitur ad probandum Deum esse, sensibiles sunt. Et sic nostrae cognitionis origo in sensu est etiam de his quae sensum excedunt" (*C.G.*, I c.12). Cf. también p. 70, nota 27).

[40] "(...) ad causandam intellectualem operationem, secundum Aristotelem, non sufficit sola impressio sensibilium corporum, sed requiritur aliquid nobilius, quia agens est honorabilius patiente, ut ipse dicit (...). Secundum hoc ergo, ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem; non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae" (I, q.84 a.6); "Cum enim nos intelligamus per intellectum agentem et per intelligibilia speculata, ut patet cum conclusiones intelligimus per principia intellecta; necesse est quod intellectus agens comparetur ad intellecta speculata vel sicut agens principale ad instrumenta, vel sicut forma ad materiam" (I, q.88 a.1); "(...) actio intellectus agentis in phantasmate praecedit receptionem intellectus possibilis. Et sic principalitas actionis non attribuitur phantasmatibus, sed intellectui agenti" (*C.G.*, II c.77); cf. también *Quodl.*, VIII q.2 a.1.

[41] "Cognitio enim quam per naturalem rationem habemus, duo requirit, scilicet, phantasmata ex

son complementarios: "Habet enim anima intellectiva aliquid in actu ad quod phantasma est in potentia: et ad aliquid est in potentia quod in phantasmatibus actu invenitur"[42].

Sto. Tomás, en pos de Aristóteles, se encuentra en la necesidad de postular la existencia del *intelecto agente*, que es potencia activa[43], en contraste con el intelecto posible (que es potencia pasiva)[44], y sin el cual no se puede explicar el paso de lo que es sólo inteligible en potencia - como lo es la quididad de la cosa material, inmersa como está en la materia, incluso en la *species sensibilis* -, a inteligible en acto[45].

2. La abstracción *aprehensiva* o *productiva*

Precisamente en el contexto en que nos encontramos entra en juego la abstracción *aprehensiva*, la cual, como veremos, debe ser distinguida de la abstracción

---

sensibilibus accepta, et lumen naturale intelligibile, cuius virtute intelligibiles conceptiones ab eis abstrahimus" (I, q.12 a.13).

[42] *C.G.*, II c.77.

[43] "(...) in anima ponitur respectu intelligibilis operationis, quae est cognitio veritatis, et potentia passiva et potentia activa" (*BDT*, q.1 a.1); "(...) anima intellectiva est quidem actu immaterialis, sed est in potentia ad determinatas species rerum. Phantasmata autem, e converso, sunt quidem actu similitudines specierum quarundam, sed sunt potentia immaterialia. Unde nihil prohibet unam et eandem animam, inquantum est immaterialis in actu, habere aliquam virtutem per quam faciat immaterialia in actu abstrahendo a conditionibus individualis materiae, quae quidem virtus dicitur intellectus agens; et aliam virtutem receptivam huiusmodi specierum, quae dicitur intellectus possibilis, inquantum est in potentia ad huiusmodi species" (I, q.79 a.4 ad 4); "(...) per intellectum agentem dicuntur cognosci omnia sicut per principium cognitionis activum" (*De Verit.*, q.8 a.8 ad 3); cf. también *De Verit.*, q.10 a.6; I, q.117 a.1; *C.G.*, II c.96.

[44] "(...) intellectus possibilis est quo est omnia fieri, intellectus agens quo est omnia facere. Uterque ergo intellectus se extendit, secundum statum praesentis vitae, ad materialia sola; quae intellectus agens facit intelligibilia actu, et recipiuntur in intellectu possibili" (I, q.88 a.1); "(...) [unum medium est] sub quo intellectus videt, quod disponit eum ad videndum; et hoc est in nobis lumen intellectus agentis, quod se habet ad intellectum possibilem nostrum, sicut lumen solis ad oculum" (*Quodl.*, VII q.1 a.1); "Est igitur in anima intellectiva virtus activa in phantasmata, faciens ea intelligibilia actu: et haec potentia animae vocatur intellectus agens. Est etiam in ea virtus quae est in potentia ad determinatas similitudines rerum sensibilium: et haec est potentia intellectus possibilis" (*C.G.*, II c.77).

[45] "Intellectus autem agens facit ipsa intelligibilia esse in actu, quae prius erant in potentia, per hoc quod abstrahit ea a materia; sic enim sunt intelligibilia in actu" (*In III De an.*, lc.10); "Comparatur igitur [intellectus agens] ut actus respectu intelligibilium, inquantum est quaedam virtus immaterialis activa, potens alia similia sibi facere, scilicet immaterialia. Et per hunc modum, ea quae sunt intelligibilia in potentia, facit intelligibilia in actu" (*ibid.*);"Formae enim quae sunt in rebus materialibus aut in sensibus vel in phantasia, cum non sint omnino a materia depuratae, non sunt intelligibiles actu, sed potentia tantum; et ideo requiritur quod per actionem intellectus efficiantur actu intelligibiles: et haec est necessitas ponendi intellectum agentem in nobis" (*De Verit.*, q.8 a.9);"(...) substantiae materiales non sunt intelligibiles actu, sed potentia; fiunt autem intelligibiles actu per hoc quod mediantibus virtutibus sensitivis earum similitudines immateriales redduntur per intellectum agentem" (*In XII Metaph.*, lc.8); cf. también *In II Post. anal.*, lc.20; I, q.87 a.1; *De spirit. creat.*, a.10; *BDT*, q.6 a.4; *C.G.*, II c.77.

formativa[46]. Ésta es la operación que el intelecto agente lleva a cabo sobre la imagen sensible (el *phantasma*), la cual consiste en poner en evidencia lo que tal imagen tiene de inteligible, y dejar de lado o prescindir de lo que no es inteligible. Así, la abstracción aprehensiva tiene una doble vertiente: por una parte se trata de captar algo, tomar un aspecto en consideración, y por otra se trata de no atender a otros elementos o aspectos que no gozan de la aptitud de ser entendidos. Se abstrae, por tanto, *algo* de *algo*, y lo que importa no es lo que se prescinde, sino lo que se aprehende o toma.

La abstracción aprehensiva se debe, en consecuencia, a la acción del intelecto agente sobre la imagen sensible o *phantasma*, en virtud de la cual se capta su aspecto inteligible (lo que en la cosa es su acto, su perfección específica, su *forma-lidad*[47]), y se prescinde de lo no inteligible (lo que es su potencia, su *materialidad*,

---

[46] Esta distinción ha sido propuesta y usada por algunos autores, como S. Ramírez: "Abstractio ergo intellectiva *formaliter* sumpta dividitur primo, quasi in duo genera, in abstractionem intellectus agentis et in abstractionem intellectus possibilis. Abstractio intellectus agentis non est cognoscitiva, sed mere productiva speciei impressae intelligibilis; e contra, abstractio intellectus possibilis est mere cognoscitiva rei repraesentatae per speciem impressam, non autem productiva eius" (J.M. RAMÍREZ, *Opera Omnia. Tomus II: De Analogia, vol. 2*, C.S.I.C., Madrid, 1971, p. 768), quien a su vez se inspira en Cayetano (cf. *In I S.Th.*, q.85 a.1 n.3); y Lonergan (cf. B. LONERGAN, *Conoscenza e interiorità. Il Verbum nel pensiero di S. Tommaso*, a cura di Natalino Spaccapelo, Dehoniane, Bologna, 1984, pp. 173-188). Aunque tal distinción al parecer no se encuentra formulada explícitamente en el Aquinate, sin embargo sí responde, a nuestro juicio, a su pensamiento, pues sto. Tomás habla por una parte de la abstracción que es llevada a cabo por el intelecto agente, en orden a educir la *species intelligibilis* a partir del *phantasma*, que es a la que nos referimos ahora con el nombre de *abstracción aprehensiva* (Lonergan) o *productiva* (Ramírez), y que es distinta de la abstracción que es llevada a cabo por el intelecto posible, la cual estudiaremos más adelante, y que denominaremos *abstracción formativa* (Lonergan) o *cognoscitiva* (Ramírez). De hecho, el mismo sto. Tomás nos ofrece la ocasión de hacer tal distinción, como lo sugiere el siguiente texto: "(...) actio intellectus agentis, quae est abstrahere universale, est actio huius hominis, sicut et considerare vel iudicare de natura communi, quod est actio intellectus possibilis" (*De spirit. creat.*, a.10). En efecto, una cosa es abstraer el universal (lo cual es labor del intelecto agente), de modo que lo que antes era inteligible sólo en potencia se haga inteligible en acto, y otra es considerar (y ulteriormente juzgar) la naturaleza universal abstracta, lo cual da como resultado la formación del concepto y la formulación del juicio, lo cual es tarea del intelecto posible. En efecto, sto. Tomás suele hablar, como veremos, de *duae abstractiones intellectus*, las cuales son llevadas a cabo por el intelecto posible. De hecho sto. Tomás distingue claramente entre la *species intelligibilis*, que resulta de la acción del intelecto agente sobre el *phantasma*, y la *species intellecta*, la cual es fruto de la acción del intelecto posible, una vez que ha sido *informado*, *actuado* o *determinado* por la *species intelligibilis*: "(...) primo quidem consideratur passio intellectus possibilis secundum quod informatur specie intelligibili. Qua quidem formatus, format secundo vel definitionem vel divisionem vel compositionem, quae per vocem significatur" (I, q.85 a.2 ad 3).

[47] "Natura igitur speciei constituta ex forma et materia communi, se habet ut formalis respectu individui quod participat talem naturam; et pro tanto hic dicitur quod partes quae ponuntur in definitione, pertinent ad causam formalem" (*In II Phys.*, lc.5); "(...) in significatione naturae includitur solum id quod est de ratione speciei; suppositum autem non solum habet haec quae ad rationem speciei pertinent, sed etiam alia quae ei accidunt; et ideo suppositum signatur per totum, natura autem, sive quidditas, ut pars formalis" (*Quodl.*, II q.2 a.2); "(...) cum omne quod cognoscitur, cognoscatur per suam formam (...)" (*In I Phys.*, lc.13); "(...) omnis cognitio est secundum aliquam formam, quae est in cognoscente principium cognitionis" (*De Verit.*, q.10 a.4); "(...) cognitum est in cognoscente non quidem materialiter sed formaliter" (*In De causis*, lc.18); cf. también *C.G.*, I c.53.

pues como vimos algo es inteligible en cuanto que es en acto[48]), dando lugar a la *species intelligibilis*, que ya es asequible al entendimiento posible para que éste pueda ser puesto en acto y llevar a cabo su operación propia: el acto de intelección.

Dado que nuestro conocimiento intelectivo necesita originarse en la experiencia sensible, se puede caracterizar a éste como un *conocimiento abstractivo*. De esta característica deriva una propiedad típica de nuestro modo de conocer: la *universalidad*. Nosotros conocemos por medio de conceptos universales, casi podríamos decir, *sub specie universalitatis*, pues todos nuestros conceptos son abstractos[49]. Este carácter de universalidad que constatamos en nuestros conceptos deriva precisamente de la abstracción como actividad que los ha engendrado, pues por la abstracción se prescinde de lo propio de la materialidad y de lo que se sigue de ésta (sobre todo de su individualidad)[50] y se capta lo que tiene de actualidad, de inteligibilidad, de formalidad (lo cual, en los seres materiales, se da como algo que es en cierto modo común a muchos, pues se trata de un principio de perfección *específica*, que se realiza en una multiplicidad de individuos precisamente en virtud de su composición con la materia)[51]. Sin embargo, hay que tener en cuenta que de por sí

---

[48] "Nihil autem cognoscitur nisi secundum quod est actu" (*In II De an.*, lc.6); "Res autem quaelibet est intelligibilis secundum id quod habet de actu, non secundum id quod habet de potentia, ut patet in Metaph.; hujus signum est, quod oportet formam intelligibilem abstrahere a materia, et omnibus proprietatibus materiae" (*In IV Sent.*, d.49 q.2 a.1; cf. también p. 43, nota 119).

[49] "(...) omnis forma in supposito singulari existens, per quod individuatur, communis est multis, vel secundum rem vel secundum rationem saltem, sicut natura humana communis est multis secundum rem et rationem, natura autem solis non est communis multis secundum rem, sed secundum rationem tantum; potest enim natura solis intelligi ut in pluribus suppositis existens. Et hoc ideo, quia intellectus intelligit naturam cuiuslibet speciei per abstractionem a singulari, unde esse in uno supposito singulari vel in pluribus, est praeter intellectum naturae speciei, unde, servato intellectu naturae speciei, potest intelligi ut in pluribus existens" (I, q.13 a.9). Sobre este tema volveremos más adelante, cuando hablemos de la abstracción formativa, dentro del tema de la simple aprehensión.

[50] "Res materialis intelligibilis efficitur per hoc quod a materia et materialibus conditionibus separatur" (*C.G.*, I c.47); "(...) intellectus noster speciem intelligibilem abstrahit a principiis individuantibus, unde species intelligibilis nostri intellectus non potest esse similitudo principiorum individualium. Et propter hoc, intellectus noster singularia non cognoscit" (I, q.14 a.11); "(...) intellectus immaterialiter cognoscit materialia: et similiter naturas rerum, quae singulariter in rebus existunt, intellectus cognoscit universaliter, idest absque consideratione principiorum et accidentium individualium" (*In III Metaph.*, lc.9); "(...) intellectus apprehendit res in abstractione a materia et materialibus conditionibus, quae sunt individuationis principia; non autem sensus. Quod exinde apparet quia sensus est particularium, intellectus vero universalium. Unde patet quod sensus patiuntur a rebus secundum quod sunt in materia: non autem intellectus, sed secundum quod sunt abstractae" (*C.G.*, II c.82).

[51] "(...) unaquaeque res individuatur ex materia et collocatur in genere vel specie per suam formam" (*De ente et ess.*, c.6); "(...) universale dicitur quando, non solum nomen potest de pluribus praedicari, sed id, quod significatur per nomen, est natum in pluribus inveniri" (*In I Periherm.*, lc.10); "(...) intellectus noster singularia non cognoscens, propriam cognitionem habet de rebus, cognoscens eas secundum proprias rationes speciei" (*De Verit.*, q.2 a.4 ad 1); "(...) licet universalia non per se existant, tamen naturas eorum quae per se subsistunt est considerare universaliter. Et secundum hoc accipiuntur genera et species in praedicamento substantiae, quae dicuntur secundae substantiae, de quibus est scientia" (*In XI Metaph.*, lc.2); "Videmus enim formas non esse intelligibiles in actu nisi secundum quod separantur a materia et a condicionibus eius" (*De ente et ess.*, c.4); "(...) universale habet quod sit intelligibile per hoc quod est abstractum a principiis materialibus individuantibus" (*Q.D. De an.*,

la *universalidad* no es una exigencia del conocimiento *en cuanto tal*; lo que se exige es la *inmaterialidad*; la universalidad es sólo una consecuencia de la abstracción requerida para hacer inteligible lo que se encuentra en la materialidad[52].

Por otra parte, todo esto no quiere decir ni que conozcamos con falsedad (por el hecho de que las cosas sean singulares, y los conceptos universales), ni que no podamos conocer de algún modo lo singular[53]. El conocimiento intelectivo se origina en la abstracción aprehensiva, pero se corona en la *síntesis* que opera el juicio intelectivo, por la cual se aplica o se separa la *ratio* abstracta a la cosa existente concreta, y se alcanza así plenamente la adecuación o conformidad (o, si el juicio es falso, la inadecuación o disconformidad) entre el acto del entendimiento y la cosa entendida.

3. Significado de la *abstracción aprehensiva* desde el punto de vista antropológico

La abstracción ciertamente no es signo de una gran virtud cognoscitiva, sino más bien indica la *precariedad* de nuestro entendimiento: se debe a su poca capaci-

---

a.2 ad 5);"(...) forma, quantum est de se, possibilis est inveniri in multis, cum omnis forma sit de se communicabilis" (*In I Sent.*, d.19 q.4 a.2); "Omnis enim forma, in quantum huiusmodi, universalis est; nisi forte sit forma subsistens, quae, ex hoc ipso quod subsistit, incommunicabilis est" (*De Verit.*, q.2 a.6); cf. también I, q.14 a.12; *De spirit. creat.*, a.10.

[52] "(...) ex hoc enim aliquid est intellectum in actu quod est immateriale, non autem ex hoc quod est universale; sed magis universale habet quod sit intelligibile per hoc quod est abstractum a principiis materialibus individuantibus" (*Q.D. De an.*, a.2 ad 5); "(...) ratio universalitatis, quae consistit in communitate et abstractione, sequitur solum modum intelligendi, in quantum intelligimus abstracte et communiter" (*De spirit. creat.*, a.9 ad 6); cf. también I, q.86 a.1; *De Verit.*, q.2 a.6. En efecto, "It is not the singularity, as such, of the material thing that stands in the way of its being grasped by the intellect, but its materiality" (R.W. SCHMIDT, *The Domain of Logic According to Saint Thomas Aquinas*, Nijhoff, The Hague, 1961, p. 180).

[53] Tal conocimiento indirecto y *per accidens* de lo singular por parte de nuestro entendimiento se lleva a cabo por la mediación del conocimiento sensitivo, sobre todo por la *conversio ad phantasmata*: "Sed per accidens contingit quod intellectus noster singulare cognoscat (...); unde, sicut species quae est in sensu, abstrahitur a rebus ipsis, et per eam cognitio sensus continuatur ad ipsas res sensibiles; ita intellectus noster abstrahit speciem a phantasmatibus, et per eam eius cognitio quodammodo ad phantasmata continuatur" (*De Verit.*, q.2 a.6); "Inquantum ergo intellectus noster per similitudinem quam accepit a phantasmate, reflectitur in ipsum phantasma a quo speciem abstraxit, quod est similitudo particularis, habet quamdam cognitionem de singulari secundum continuationem quamdam intellectus ad imaginationem" (*ibid.*); "Indirecte autem, et quasi per quandam reflexionem, potest cognoscere singulare (...). Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit; indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem, Socrates est homo" (I, q.86 a.1); "(...) per se et directe intellectus est universalium; sensus autem singularium, quorum etiam indirecte quodammodo est intellectus" (I, q.86 a.3); "(...) duplex est modus intelligendi. Unus per abstractionem a phantasmatibus, et secundum istum modum singularia per intellectum cognosci non possunt directe, sed indirecte" (I, q.89 a.4); "(...) mens singulare cognoscit per quamdam reflexionem, prout scilicet mens cognoscendo obiectum suum, quod est aliqua natura universalis, redit in cognitionem sui actus, et ulterius in speciem quae est sui actus principium, et ulterius in phantasma a quo species est abstracta; et sic aliquam cognitionem de singulari accipit" (*De Verit.*, q.10 a.5).

dad, a su carácter *no-intuitivo*, que se conjuga con la menor inteligibilidad que hay en su objeto proporcionado: la quididad de la cosa sensible[54].

El conocimiento angélico, en cambio, no es *abstractivo*; la abstracción es un elemento típico del conocimiento humano, como lo es su carácter discursivo, su proceso de pasar de un conocimiento a otro, por el que se le llama *razón*, pues se sirve del raciocinio para progresar en su conocimiento[55].

Sin embargo, si el hombre es *inteligente*, es porque en él hay actualmente una cierta luz, una *intuitividad*, una virtualidad que se encuentra en él desde un inicio[56],

---

[54] "Primum autem quod intelligitur a nobis secundum statum praesentis vitae, est quidditas rei materialis, quae est nostri intellectus obiectum" (I, q.88 a.3). Como bien dice Schmidt, "As the power of a soul which is the form of material body, the human intellect suffers some of the limitations and conditions of matter. Being an intellect, it has as its object the quiddity of things; but being the intellect of man, a composite being, it has an object proportioned to its own state, the quiddity of material and sensible things. Matter, however, is the principle of separation and particularization, with the result that it cannot be shared by a cognitive faculty; and the thing which it individualizes cannot, in so far as it is material, inform anything else, even a power whose nature it is to take on the form of other things. For this reason the quiddity of these material things cannot be apprehended except in so far as it is dematerialized by the abstractive action of the intellect. As a consequence, the apprehension of the human intellect is abstractive; and herein lies its imperfection: 'Quod autem non intelligantur nisi ea quae non sunt secundum se intelligibilia sed fiunt intelligibilia per intellectum, est imperfectus modus intelligendi' [*C.G.*, II, 91, *Item*.]. It is not apprehension as such which creates the necessity for the further acts of composition and of discursive reasoning, but the abstraction which characterizes human apprehension. From this there results the disintegration of the intelligible data, the fractioning of the object: 'Intellectus non solum sistit in rebus sed res in multas intentiones dividit' [*De Verit.*, 8, 4 ad 5]" (R.W. SCHMIDT, *The Domain of Logic...*, pp. 203-204).

[55] Sto. Tomás, en el siguiente pasaje, establece un triple orden cognoscitivo, según el cual el conocimiento intelectivo humano se encontraría en cierto modo entre el conocimiento sensitivo (que se da también en los animales), y el angélico, que es intuitivo e inmediato: "(...) sentire inest omnibus animalibus intelligere autem non, sed solis illis, quibus inest ratio, scilicet hominibus, qui per inquisitionem rationis, apprehensionem veritatis intelligibilis consequuntur: quamvis substantiae separatae, quae sunt altioris intellectus, statim absque inquisitione veritatem intelligant: ergo et recte intelligere non idem est quod sentire" (*In III De an.*, lc.4). Existe, pues, una diferencia notable entre el conocimiento humano y el angélico: "Haec est autem differentia inter hominem et angelum, ut patet per Dionysium, VII cap. De div. nom., quod angelus simplici apprehensione veritatem intuetur, homo autem quodam processu ex multis pertingit ad intuitum simplicis veritatis" (II-II, q.180 a.3); "(...) homines (...) non per simplicem apprehensionem percipiunt sapientiam veritatis, sicut angeli (...), sed per inquisitionem rationis ad eam perveniunt" (*Comm. in Iob*, c.28). Más adelante volveremos sobre esto, al tratar la distinción entre *ratio* e *intellectus*, y también al distinguir entre las dos operaciones que se dan en el entendimiento humano.

[56] "Scientia ergo praeexistit in addiscente in potentia non pure passiva, sed activa; alias homo non posset per seipsum acquirere scientiam" (*De Verit.*, q.11 a.1); "Intellectus autem humanus (...) ex seipso habet virtutem ut intelligat" (I, q.87 a.1); "Anima autem humana intellectiva dicitur per participationem intellectualis virtutis" (I, q.79 a.4); "(...) prima lux divinitus influxa in mente est lux naturalis, per quam constituitur vis intellectiva" (*BDT*, q.1 a.3); "Oportet ergo quod in anima rationali, (...), sit aliqua participatio intellectualis virtutis, (...); unde et talis virtus intellectus vocatur, secundum quod est in speculativis" (*In II Sent.*, d.39 q.3 a.1); "Ipsa vero mens est intelligibilis in actu; et secundum hoc ponitur in anima intellectus agens, qui faciat intelligibilia in potentia esse intelligibilia in actu" (*De Verit.*, q.10 a.6). En esta misma línea, sto. Tomás pone en evidencia que el conocimiento humano, si bien es *racional*, sin embargo tanto en su inicio como en su término implica de por sí una virtud propiamente intelectiva: "(...) eius cognitio secundum terminum tantum et secundum principium

si bien en un grado ínfimo, y que es una cierta participación de la luz infinita de la sabiduría divina[57], así como en el orden metafísico el propio acto de ser de la creatura es una cierta perfección participada y limitada de la perfección suma del *Ipsum Esse*[58].

---

intellectualis est: secundum principium, quia prima principia sine inquisitione statim cognoscit (unde habitus principiorum indemonstrabilium intellectus dicitur): secundum terminum vero, quia inquisitio rationis ad intellectum rei terminatur; et ideo non habet intellectum ut naturam propriam, sed per quamdam participationem" (*In II Sent.*, d.3 q.1 a.6 ad 2); "Inquisitio autem rationis sicut a simplici intuitu intellectus progreditur (quia ex principiis quae quis intellectu tenet, ad inquisitionem procedit), ita etiam ad intellectus certitudinem terminatur, dum conclusiones inventae in principia resolvuntur, in quibus certitudinem habent" (*In III Sent.*, d.35 q.1 a.2 qc.2). "Although the knowledge proper to man is brought about by the way of reason, it still has a certain participation in the non-discursive mode of knowing proper to the immaterial substances, namely, the *intellectus*" (J.A. AERTSEN, *Method and Metaphysics. The 'via resolutionis' in Thomas Aquinas*, en «Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (1987)», vol. III, Yliopistopaino, Helsinki, 1990, p. 6).

[57] "Huiusmodi autem rationis lumen, quo principia huiusmodi nobis sunt nota, est nobis a Deo inditum, quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultans" (*De Verit.*, q.11 a.1); "(...) iudicium et efficacia huius cognitionis per quam naturam animae cognoscimus, competit nobis secundum derivationem luminis intellectus nostri a veritate divina, in qua rationes omnium rerum continentur" (I, q.87 a.1); "(...) oportet ponere in ipsa anima humana aliquam virtutem ab illo intellectu superiori participatam, per quam anima humana facit intelligibilia in actu" (I, q.79 a.4); "(...) intellectus separatus, secundum nostrae fidei documenta, est ipse Deus, (...). Unde ab ipso anima humana lumen intellectuale participat" (*ibid.*); "In omnibus enim substantiis intellectualibus invenitur virtus intellectiva per influentiam divini luminis" (I, q.89 a.1); "Quod quidem lumen intellectus agentis in anima procedit, sicut a prima origine, a substantiis separatis et praecipue a Deo" (*De Verit.*, q.10 a.6); "(...) ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale sive gratuitum, nihil aliud est quam quaedam impressio veritatis primae" (I, q.88 a.3 ad 1); "(...) lumen intellectus agentis non causatur in anima ab aliqua alia substantia separata, sed immediate a Deo", ya que "(...) cum istud lumen intellectuale ad naturam animae pertineat, ab illo solo est a quo animae natura creatur. Solus autem Deus est creator animae, non autem aliqua substantia separata" (*ibid.*); "(...) lumen intellectus agentis, de quo Aristoteles loquitur, est nobis immediate impressum a Deo" (*ibid.*); "(...) intellectus agens ab Aristotele nominatur lumen receptum in anima nostra a Deo" (*ibid.*); "Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati" (I, q.84 a.5); "(...) sicut enim a veritate intellectus divini effluunt in intellectum angelicum species rerum innatae, secundum quas omnia cognoscunt, ita a veritate intellectus divini procedit exemplariter in intellectum nostrum veritas primorum principiorum, secundum quam de omnibus iudicamus; et quia per eam iudicare non possemus nisi secundum quod est similitudo primae veritatis, ideo secundum primam veritatem dicimur de omnibus iudicare" (*De Verit.*, q.1 a.4 ad 5); "Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita: cum ipse Deus sit nostrae auctor naturae" (*C.G.*, I c.7); "(...) exterior operatio docentis nihil operaretur nisi adesset principium intrinsecum scientiae, quod inest nobis divinitus" (*C.G.*, II c.75).

[58] "(...) omnia alia existentia participant eo quod est esse, non autem Deus, sed magis ipsum esse creatum est quaedam participatio Dei et similitudo ipsius" (*In De Div. nom.*, c.5 lc.2); "(...) forma autem est quoddam divinum in rebus, inquantum est quaedam participatio primi actus" (*In III De Caelo et mundo*, lc.2); "(...) quaelibet res participat suum esse creatum, quo formaliter est, et unusquisque intellectus participat lumen per quod recte de re judicat, quod quidem est exemplatum a lumine increato" (*In I Sent.*, d.19 q.5 a.2).

Tal *intuitividad* se encuentra precisamente en la luz del intelecto agente[59], y entra en juego desde el inicio de la acción de nuestro entendimiento, sea a través de la formación de los primeros conceptos, como de los primeros principios, los cuales son inmediatos (y por ello indemostrables)[60], pues son evidentes por sí mismos[61], no son fruto de un raciocinio y, como veremos, se encuentran implicados en todo ulterior acto cognoscitivo[62].

De hecho, esta *intuitividad* propia del entendimiento en cuanto tal, se encuentra tanto al inicio (*via inventionis*) como al final (*via resolutionis*) de todos nuestros procesos cognoscitivos[63].

---

[59] "(...) homo ex virtute luminis intellectus agentis naturaliter cognoscit principia indemonstrabilia" (*In VI Ethic.*, lc.5); "(...) per lumen intellectus agentis praecipue intellectus cognoscit prima principia omnium eorum quae naturaliter cognoscuntur" (II-II, q.171 a.2); "(...) necesse est a principio in nobis esse quamdam potentiam cognoscitivam, quae scilicet praeexistat cognitioni principiorum; non tamen talem quae sit potior quantum ad certitudinem cognitione principiorum" (*In II Post. anal.*, lc.20); "Cognitio quae fit per aliquid naturaliter nobis inditum, est naturalis: sicut principia indemonstrabilia, quae cognoscuntur per lumen intellectus agentis" (*C.G.*, III, c.46); "(...) per lumen quod est eius similitudo [i.e. veritatis increatae] nobis inditum cognoscimus et iudicamus" (*BDT*, q.1 a.3 ad 1).

[60] "Prima autem principia quae sunt omnium conceptiones communes probari non possunt" (*In IV Metaph.*, lc.16); "Oportet ergo quod in anima rationali (...) sit aliqua participatio intellectualis virtutis, secundum quam aliquam veritatem sine inquisitione apprehendat, sicut apprehenduntur prima principia naturaliter cognita tam in speculativis quam etiam in operativis" (*In II Sent.*, d.39 q.3 a.1).

[61] "Ea enim quae naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat: in tantum ut nec esse falsa sit possibile cogitare" (*C.G.*, I c.7).

[62] "(...) praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa, sicut dignitates, sive incomplexa, sicut ratio entis, et unius, et huiusmodi, quae statim intellectus apprehendit. In istis autem principiis universalibus omnia sequentia includuntur, sicut in quibusdam rationibus seminalibus. Quando ergo ex istis universalibus cognitionibus mens educitur ut actu cognoscat particularia, quae prius in universali et quasi in potentia cognoscebantur, tunc aliquis dicitur scientiam acquirere" (*De Verit.*, q.11 a.1); "(...) universales conceptiones, quarum cognitio est nobis naturaliter indita, sunt quasi semina quaedam omnium sequentium cognitorum" (*ibid.*, ad 5); "Inest enim unicuique homini quoddam principium scientiae, scilicet lumen intellectus agentis, per quod cognoscuntur statim a principio naturaliter quaedam universalia principia omnium scientiarum" (I, q.117 a.1); "(...) cognitio principiorum est nobis naturalis, non autem conclusionum. Quod autem non est naturale nobis, acquirimus per id quod est naturale (...). Non ergo conclusionum scientia est in nobis nisi ex principiis acquisita" (*C.G.*, II c.83); "(...) in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia iudicamus de aliis, et ea praecognoscimus in ipsis" (*De Verit.*, q.10 a.6); "(...) hanc autem inviolabilem veritatem (intuemur) in sui similitudine, quae est menti nostrae impressa inquantum aliqua naturaliter cognoscimus ut per se nota, ad quae omnia alia examinamus, secundum ea de omnibus iudicantes" (*De Verit.*, q.10 a.8).

[63] En efecto, "Understanding is the beginning and terminus of reasoning" (J.A. AERTSEN, *Method and Metaphysics...*, p. 6). Así lo afirma el mismo sto. Tomás en diversas ocasiones: "(...) ratiocinatio humana, secundum viam inquisitionis vel inventionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia; et rursus, in via iudicii, resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat" (I, q.79 a.8); "(...) rationalis consideratio ad intellectualem terminatur secundum viam resolutionis, in quantum ratio ex multis colligit unam et simplicem veritatem; et rursum intellectualis con-

Bástenos con lo que hemos visto hasta ahora sobre el conocimiento intelectivo humano, que, como hemos dicho, no pretende ser una presentación completa, sino sólo un marco o punto de referencia de los temas que veremos a continuación.

---

sideratio est principium rationalis secundum viam compositionis vel inventionis, in quantum intellectus in uno multitudinem comprehendit" (*BDT*, q.6 a.1 qc.3, 350-357). Algo semejante se puede afirmar respecto del conocimiento sensitivo, el cual es de algún modo también el punto de partida y el término de nuestro proceso cognoscitivo, como podemos ver en los siguientes textos: "Quia principium nostrae cognitionis est sensus, oportet ad sensum quodammodo resolvere omnia de quibus iudicamus" (*De Verit.*, q.12 a.3 ad 2); "(...) sensus, (...) est primum principium nostrae cognitionis. Iudicium enim fit per resolutionem in principia; unde de omnibus oportet nos iudicare secundum id quod sensu accipimus, ut dicitur in III Caeli et mundi" (*De Verit.*, q.28 a.3 ad 6).

B) *Duplex est operatio intellectus*[64]

Lo que acabamos de ver en el apartado precedente nos da pie para detenernos un momento a estudiar las operaciones del entendimiento humano, pues como vimos en el *BDT*, éstas tienen su importancia para entender la naturaleza y el valor de la abstracción. También estas operaciones se revelan como características de nuestro modo de conocer, y como veremos su estudio será de gran ayuda para comprender la diferencia que existe entre los diversos tipos de abstracción, y entre la *abstracción* y la *separación*.

Sto. Tomás, siguiendo a Aristóteles y a sus comentaristas, habla de dos operaciones del entendimiento[65]: la *simple inteligencia* (que en la escolástica posterior se dio por llamar *simple aprehensión*[66]) y la *composición o división del entendimiento* (que luego se designó sobre todo por medio de su producto final: el *jui-*

---

[64] Cf. *In III Sent.*, d.23 q.2 a.2 qc.1; *In I Periherm.*, prooem.; *ibid.*, lc.3; *De Verit.*, q.14 a.1; *De Spirit. Creat.*, a.9 ad 6; *ibid.*, a.11 ad 7; *In I Sent.*, d.19 q.5 a.1 ad 7; *In I Sent.*, d.38 q.1 a.3; *Quodl.*, V q.5 a.2; *In III De an.*, lc.11; *In VI Metaph.*, lc.4; II-II, q.83 a.1 ag.1; *BDT*, q.5 a.3.

[65] Casi siempre que habla de ellas las refiere al Filósofo, y en concreto suele localizarlas en el tercer libro del *De anima*. En su comentario a esta obra de Aristóteles, sto. Tomás dedica un estudio bastante amplio a examinar el texto en el que el Estagirita presenta estas dos operaciones del entendimiento (cf. *In III De an.*, lc.11). Los textos en los que habla directa o indirectamente de estas dos operaciones son bastante abundantes, como se verá en las numerosas referencias de las páginas que siguen. De ahí puede concluirse que se trata de nuevo de un elemento constante, explícito y significativo de la gnoseología tomista.

[66] Sto. Tomás usa la fórmula *simplex apprehensio*, pero en casos muy poco frecuentes, y aplicándola a diversos casos, por lo que no tiene para él un sentido tan preciso y *técnico* como el que ha adquirido en la terminología escolástica. Puede constatarse lo dicho en los siguientes textos, los cuales, a la luz de *Index Thomisticus*, serían todos los que usan esta expresión: "(...) simplex apprehensio et iudicium sensus assimilatur speculationi intellectus" (*In III De an.*, lc.12); "(...) magis universalia secundum simplicem apprehensionem sunt primo nota, nam primo in intellectu cadit ens, ut Avicenna dicit" (*In I Metaph.*, lc.2); "(...) intellectus videtur nominare simplicem apprehensionem; sed sapientia nominat quamdam plenitudinem certitudinis ad judicandum de apprehensis" (*In III Sent.*, d.35 q.2 a.2 qc.3); "(...) angelus simplici apprehensione veritatem intuetur, homo autem quodam processu ex multis pertingit ad intuitum simplicis veritatis" (II-II, q.180 a.3); "(...) in parte irrationali vel inferiori animae est solum simplex apprehensio ex parte cognitiva: non autem alia collatio vel ordinatio, sicut est in apprehensiva rationali" (*De Verit.*, q.24 a.5 ad 4); "(...) passio illa de qua loquitur Dionysius, nihil aliud est quam affectio ad divina, quae habet magis rationem passionis quam simplex apprehensio" (*De Verit.*, q.26 a.3 ad 18); "(...) angelus per simplicem apprehensionem subiecti cognoscit esse vel non esse, sicut et nos componendo et dividendo" (*Q.D. De malo*, q.16 a.6 rsc.1); "(...) appetitus non patitur neque movetur ad simplicem apprehensionem rei, qualem proponit phantasia. Sed oportet quod apprehendatur sub ratione boni vel mali, convenientis vel nocivi" (*In III De an.*, lc.4); "(...) ad homines qui non per simplicem apprehensionem percipiunt sapientiam veritatis, sicut angeli quibus enarratur, sed per inquisitionem rationis ad eam perveniunt" (*Comm. in Iob*, c.28). El texto que más se aproximaría a la significación *escolástica* de esta fórmula sería, al parecer, el siguiente: "(...) intelligere, idest simplex apprehensio, et considerare, idest operatio intellectus quae est in componendo et dividendo" (*In I De an.*, lc.10).

cio)[67]. Ambas operaciones son llevadas a cabo por el intelecto posible, una vez informado por la *species intelligibilis*[68].

A este propósito conviene comenzar aclarando por qué sto. Tomás suele hablar de *dos* operaciones del entendimiento, y no de tres, como cabría esperar; él mismo nos explica el porqué en algunos pasajes: de los tres actos de nuestra mente, dos corresponden a ésta en cuanto intelecto, y el tercero en cuanto razón[69]. Precisamente en función de estas tres operaciones de la mente sto. Tomás ordena los libros de la lógica aristotélica: al estudio de la primera está dedicado el libro de los *Predicamentos*, al de la segunda, el *Peri Hermeneias*, y al de la tercera, los *Analíticos anteriores* y *posteriores*[70].

---

[67] "The first act of understanding is simple apprehension, which St. Thomas designates in technical Aristotelian terminology as *indivisibilium intelligentia*. The second act of understanding is judgment, to use its current designation. *Iudicium* is used by Aquinas primarily in regard to practical, especially moral, matters, but is extended also to speculative compositions. His more frequently used term for this second act, however, is *compositio et divisio*; for by this act the simple objective concepts or intentions derived from simple apprehension are combined or separated" (R.W. SCHMIDT, *The Domain of Logic...*, pp. 202-203).

[68] "(...) primo quidem consideratur passio intellectus possibilis secundum quod informatur specie intelligibili. Qua quidem formatus, format secundo vel definitionem vel divisionem vel compositionem, quae per vocem significatur" (I, q.85 a.2 ad 3); "Hoc ergo est primo et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta, sive illud sit definitio, sive enuntiatio, secundum quod ponuntur duae operationes intellectus" (*De Pot.*, q.9 a.5); "Intellectus autem duo format, secundum duas eius operationes. Nam secundum operationem suam, quae dicitur indivisibilium intelligentia, format definitionem; secundum vero operationem suam, qua componit et dividit, format enunciationem, vel aliquid huiusmodi" (*Super Ev. Ioann.*, c.1 lc.1); "Intellectus autem habet duas operationes, quarum una vocatur indivisibilium intelligentia, per quam intellectus format simplices conceptiones rerum intelligendo quod quid est uniuscuiusque rei. Alia eius operatio est per quam componit et dividit" (*In VI Metaph.*, lc.4). Cf. también lo que dijimos al hablar de la *abstracción formativa*, como opuesta de la *abstracción aprehensiva* (p. 74, nota 46).

[69] El texto más explícito a este respecto es el siguiente: "Sunt autem rationis tres actus: quorum primi duo sunt rationis, secundum quod est intellectus quidam. Una enim actio intellectus est intelligentia indivisibilium sive incomplexorum, secundum quam concipit quid est res. Et haec operatio a quibusdam dicitur informatio intellectus sive imaginatio per intellectum (...). Secunda vero operatio intellectus est compositio vel divisio intellectus, in qua est iam verum vel falsum (...). Tertius vero actus rationis est secundum id quod est proprium rationis, scilicet discurrere ab uno in aliud, ut per id quod est notum deveniat in cognitionem ignoti" (*In I Post. anal.*, lc.1). De modo semejante se expresa en los siguientes textos: *In I Periherm., prooem.*; *De Verit.*, q.15 a.1 sc.6 y ad 5; II-II, q.83 a.1 ag.3 y ad 3. Por otra parte, existe algún otro texto en el que sto. Tomás parece expresarse en otro sentido, pero creemos que no por ello deja de ser conciliable con los antes citados: "Habet autem ratio duos actus, etiam secundum quod est speculativa. Primus est componere et dividere; et iste actus rationis exprimitur ore per orationem, quam Philosophus in 1 Periherm. describit. Secundus actus rationis est discurrere de uno in aliud innotescendi causa; et secundum hoc syllogismus oratio quaedam dicitur" (*In IV Sent.*, d.15 q.4 a.1 qc.1).

[70] "Cum autem logica dicatur rationalis scientia, necesse est quod eius consideratio versetur circa ea quae pertinent ad tres praedictas operationes rationis. De his igitur quae pertinent ad primam operationem intellectus, idest de his quae simplici intellectu concipiuntur, determinat Aristoteles in libro Praedicamentorum. De his vero, quae pertinent ad secundam operationem, scilicet de enunciatione affirmativa et negativa, determinat Philosophus in libro Perihermeneias. De his vero quae pertinent ad tertiam operationem determinat in libro Priorum et in consequentibus, in quibus agitur de syllogismo simpliciter et de diversis syllogismorum et argumentationum speciebus, quibus ratio de uno

Como puede observarse, en esta distinción que establece sto. Tomás entre las dos operaciones del entendimiento, por una parte, y una tercera operación que es propia de la razón, por otra, está implicada la distinción entre *ratio* e *intellectus* a la que sto. Tomás hace referencia en diversas ocasiones[71], y que, como ya hemos dicho, constituye una de las característica esenciales del conocimiento humano[72].

---

procedit ad aliud" (*In I Periherm.*, prooem.; un texto paralelo se encuentra en *In I Post. anal.*, lc.1).

[71] En el siguiente texto, por ejemplo, sto. Tomás pone en evidencia el carácter inmediato, casi intuitivo, del *intellectus*, en contraste con el carácter mediato, discursivo, de la *ratio*: "Cum enim cogitatio discursum rationis importet, intelligens assensum sine cogitatione habet: quia intellectus principiorum est, quae quisque statim probat audita" (*In III Sent.*, d.23 q.2 a.2 qc.1 co.). Asimismo, un poco más adelante, sto. Tomás recalca que la *ratio* se resuelve en el *intellectus*: "(...) ratio ad intellectum resolvendo perducit" (*ibid.*), así como lo mediato se resuelve en última instancia en lo inmediato. La *ratio* y el *intellectus* se distinguen por ser principios de diversos actos, como se afirma en este texto: "(...) etsi intellectus et ratio non sunt diversae potentiae, tamen denominantur ex diversis actibus, nomen enim intellectus sumitur ab intima penetratione veritatis; nomen autem rationis ab inquisitione et discursu" (II-II, q.49 a.5 ad 3). En cierto modo se trata de dos aspectos complementarios del conocimiento humano: "Intellectus enim simplicem et absolutam cognitionem designare videtur; ex hoc enim aliquis intelligere dicitur quod intus in ipsa rei essentia veritatem quodammodo legit. Ratio vero discursum quemdam designat, quo ex uno in aliud cognoscendum anima humana pertingit vel pervenit" (*De Verit.*, q.15 a.1). Por ello, no se trata de dos potencias distintas, sino de una única potencia, con dos actos complementarios: "(...) una potentia erit quae ipsa principia accipit, quod est intellectus, et quae principia in conclusionem ordinat, quod est rationis" (*De Verit.*, q.15 a.1 sc.6); "In ipsa autem intellectiva cognitione, manifestum est quod ratiocinativa inquisitio a principiis per se notis procedit, quorum est intellectus; unde ratio sequitur intellectum" (*In De causis*, lc.18); (...) oportet quod omnis ratio ab aliqua cognitione procedat, quae uniformitatem et quietem quamdam habeat; quod non fit per discursum investigationis, sed subito intellectui offertur: sicut enim ratio in speculativis deducitur ab aliquibus principiis per se notis, quorum habitus intellectus dicitur" (*In II Sent.*, d.24 q.2 a.3). En otro pasaje, sto. Tomás presenta la *ratio* como una manifestación de un intelecto *obumbratus*: "(...) ratio enim nihil aliud est nisi natura intellectualis obumbrata: unde inquirendo cognoscit et sub continuo tempore quod intellectui statim et plena luce confertur; et ideo dicitur esse intellectus principiorum primorum, quae statim cognitioni se offerunt" (*In I Sent.*, d.3 q.4 a.1 ad.4). Algo semejante se afirma en I, q.79 a.4. En otra serie de pasajes, sto. Tomás establece una distinción interesante entre el *intellectus*, que es de carácter *inventivo* o aprehensivo, y la *sapientia*, que es más bien de índole *judicativa* o de discernimiento (por ejemplo *In III Sent.*, d.35 q.2 a.2 qc.3). También en otros pasajes aparece la distinción entre *intellectus*, *sapientia* y *scientia* (ésta última, por su carácter discursivo-demostrativo, es de orden *racional*). El *intellectus* es el principio de la ciencia, pues ofrece los primeros principios, que son en sí indemostrables, y que son la base a partir de la cual la ciencia procede en sus demostraciones. En cambio, la diferencia de la ciencia con la *sapientia* consiste en que la primera se mueve en el orden de los principios próximos, mientras que la segunda se remonta a las causas primeras y principios últimos (cf. *In I Metaph.*, lc.1; *In II Post. anal.*, lc.20; *In VI Ethic.*, lc.5; *In I Sent.*, prooem. q.1 a.3 qc.1). Sobre esto puede consultarse D.C. HALL, *The Trinity*, pp. 101-102.

[72] En efecto, según sto. Tomás, ni en los ángeles ni aún menos en Dios se da esta distinción entre *ratio* e *intellectus* (así como tampoco entre las dos operaciones del entendimiento), pues son seres puramente intelectuales: "Intellectus autem angelicus et divinus se habet sicut res incorruptibiles, quae statim a principio habent suam totam perfectionem. Unde intellectus angelicus et divinus statim perfecte totam rei cognitionem habet. Unde in cognoscendo quidditatem rei, cognoscit de re simul quidquid nos cognoscere possumus componendo et dividendo et ratiocinando. Et ideo intellectus humanus cognoscit componendo et dividendo, sicut et ratiocinando. Intellectus autem divinus et angelicus cognoscunt quidem compositionem et divisionem et ratiocinationem, non componendo et dividendo et ratiocinando, sed per intellectum simplicis quidditatis" (I, q.85 a.5). En el hombre se hace necesario el proceso discursivo por razón de su poca virtualidad intelectiva: "(...) inferiores intellectus, scilicet hominum, per quendam motum et discursum intellectualis operationis perfectionem in cognitione

Sto. Tomás suele hablar con bastante precisión al hacer referencia a estas operaciones, usando una terminología bien afinada, con formulaciones típicas casi invariables - por ejemplo, casi siempre habla de dos operaciones del entendimiento (*operationes intellectus*), y siempre que es necesario, como vimos, las distingue del raciocinio, el cual sería una operación llevada a cabo no por una facultad distinta[73], pero sí según un proceso diferente[74].

La distinción entre estas dos operaciones del entendimiento es otra de las notas características de la epistemología de sto. Tomás. No se trata de por sí de una distinción temporal[75], ni absoluta, pues la primera operación se ordena a la segunda[76], si bien por ello no deja de tener una cierta especificidad[77].

---

veritatis adipiscuntur; dum scilicet ex uno cognito in aliud cognitum procedunt. Si autem statim in ipsa cognitione principii noti, inspicerent quasi notas omnes conclusiones consequentes, in eis discursus locum non haberet" (I, q.58 a.3); "Animae vero humanae, quae veritatis notitiam per quendam discursum acquirunt, rationales vocantur. Quod quidem contingit ex debilitate intellectualis luminis in eis. Si enim haberent plenitudinem intellectualis luminis, sicut angeli, statim in primo aspectu principiorum totam virtutem eorum comprehenderent, intuendo quidquid ex eis syllogizari posset" (*ibid.*). En efecto, "Si enim intellectus statim in ipso principio videret conclusionis veritatem, nunquam intelligeret discurrendo vel ratiocinando" (I, q.58 a.4); "Oportet ergo quod in anima rationali, quae angelo in ordine creaturarum configuratur, sit aliqua participatio intellectualis virtutis, (...): et haec virtus scintilla convenienter dicitur, quod sicut scintilla est modicum ex igne evolans; ita haec virtus est quaedam modica participatio intellectualitatis, respectu ejus quod de intellectualitate in angelo est: et propter hoc etiam superior pars rationis scintilla dicitur quia in natura rationali supremum est" (*In II Sent.*, d.39 q.3 a.1). El conocimiento discursivo-racional es, pues, una nota característica del hombre: "Ipsum autem intelligere animae humanae est per modum motus; intelligit enim anima discurrendo de effectibus in causas, et de causis in effectus, et de similibus in similia, et de oppositis in opposita" (*De spirit. creat.*, a.10). De ahí que para definir al hombre recurramos precisamente a este aspecto que, por ser típicamente suyo, y por constituir el distintivo del modo como lleva a cabo su operación más propia y noble, hace las veces de diferencia específica (*animal racional*).

[73] En efecto, en la *Summa Theologiae* niega expresamente que la *ratio* y el *intellectus* sean dos facultades o potencias distintas: "(...) ratio et intellectus in homine non possunt esse diversae potentiae" (I, q.79 a.8). Algo semejante se afirma en *De Verit.*, q.15 a.1.

[74] Lo característico de la mente como razón sería el discurso, el proceso argumentativo, el raciocinio: "(...) procedere ex uno in aliud rationis est solum" (*In I Post. anal.*, lc.1).

[75] En algunos pasajes, sin embargo, parece implicarse al menos una sucesión entre ambas, ya que se pone en juego una multiplicidad de actos, lo cual exige una sucesión: "Compositio autem et divisio posterior est consideratione eius quod quid est, quae est eius principium" (*C.G.*, I c.58); "(...) enuntiatio sequitur apprehensionem. Unde secundum quod intelligimus aliqua, oportet quod enuntiemus illa" (*In I Sent.*, d.4 q.2 a.1); "(...) ad minus enim oportet quod illud de quo aliquid enuntiatur, sit apprehensum" (*In I Sent.*, d.19 q.5 a.1 ad 5); cf. también I, q.85 a.5; *C.G.*, I c.55.

[76] "Harum autem operationum prima ordinatur ad secundam: quia non potest esse compositio et divisio, nisi simplicium apprehensorum" (*In Periherm.*, prooem.). Se trata, por tanto, de dos operaciones complementarias desde todos los puntos de vista: "(...) secundum diversitatem rationum format praedicatum et subjectum, et secundum identitatem componit" (*In I Sent.*, d.4 q.2 a.1 ad 1). Mientras la primera operación es de carácter *analítico* y *abstractivo* (distingue los diversos aspectos inteligibles de la cosa conocida, y forma una noción universal, que prescinde del *hic et nunc*), la segunda es de orden *sintético* (recupera la unidad y la singularidad o concretez existencial de la cosa): "Intelligit enim quod quid est abstrahendo intelligibilia a sensibilium conditionibus: unde secundum illam operationem, neque sub tempore neque sub aliqua conditione sensibilium rerum intelligibile comprehendit. Componit autem aut dividit applicando intelligibilia prius abstracta ad res: et in hac applicatione ne-

Tal distinción es relevante tanto para la lógica (de ahí que Aristóteles dedique un tratado distinto a cada una de estas operaciones) como para otras cuestiones de orden epistemológico (por ejemplo, para el estudio sobre la verdad, en el que sto. Tomás distingue entre la verdad de la cosa, del sentido, de la aprehensión y del juicio[78]).

Para que se dé el conocimiento intelectivo humano en acto perfecto, hace falta que se den las dos operaciones: "Ad cognitionem enim duo concurrere oportet: scilicet apprehensionem, et iudicium de re apprehensa"[79]. Nuevamente, no se trata de una exigencia universal del conocimiento, sino de un aspecto típico del conocimiento intelectivo humano, que se debe en definitiva a su precariedad[80].

En efecto, como ya vimos, así como ni en Dios ni en los ángeles se da propiamente el discurso o raciocinio (y precisamente por eso son llamados *intelligentiae*), tampoco se da en ellos una distinción entre ambas operaciones intelectivas, por su mayor virtualidad intelectiva, que les permite captar en un solo acto lo que nosotros debemos captar en actos sucesivos[81].

---

cesse est cointelligi tempus" (*C.G.*, II c.96).

[77] "(...) sapere pertinet ad iudicium intellectus, intelligere autem ad eius apprehensionem" (*In III De an.*, lc.7); "Intellectus enim habet iudicare, et hoc dicitur sapere, et apprehendere, et hoc dicitur intelligere" (*In III De an.*, lc.4).

[78] "Veritas quidem igitur potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscente quod quid est, ut in quadam re vera: non autem ut cognitum in cognoscente; quod importat nomen veri; perfectio enim intellectus est verum ut cognitum. Et ideo, proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente: non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est" (I, q.16 a.2; cf. *In I Periherm.*, lc.3; *In I Sent.*, d.19 q.5 a.1; *De Verit.*, q.1 a.3; etc).

[79] *De Verit.*, q.10 a.8. Otros textos paralelos: "(...) in cognitione duo est considerare: scilicet receptionem, et iudicium de receptis" (*ibid.*, q.12 a.3 ad 1); "(...) ad intellectum duo pertinent: scilicet percipere, et iudicare de perceptis" (*ibid.*, q.28 a.3 ad 6); "Circa cognitionem autem humanae mentis duo oportet considerare, scilicet acceptionem, sive repraesentationem rerum; et iudicium de rebus praesentatis" (II-II, q.173 a.2).

[80] Precisamente este desdoblamiento de ambas operaciones es un signo de la debilidad de nuestro entendimiento: "(...) si intellectus statim in apprehensione quidditatis subiecti, haberet notitiam de omnibus quae possunt attribui subiecto vel removeri ab eo, nunquam intelligeret componendo et dividendo, sed solum intelligendo quod quid est. Sic igitur patet quod ex eodem provenit quod intellectus noster intelligit discurrendo, et componendo et dividendo, ex hoc scilicet, quod non statim in prima apprehensione alicuius primi apprehensi, potest inspicere quidquid in eo virtute continetur. Quod contingit ex debilitate luminis intellectualis in nobis" (I, q.58 a.4). De ahí se deriva una de las diferencias fundamentales entre el conocimiento humano y el angélico: "Haec est autem differentia inter hominem et angelum, ut patet per Dionysium, (...), quod angelus simplici apprehensione veritatem intuetur, homo autem quodam processu ex multis pertingit ad intuitum simplicis veritatis" (II-II, q.180 a.3); "(...) sunt quaedam substantiae spirituales superiores quae sine aliquo motu vel discursu statim in prima et subita sive simplici acceptione cognitionem obtinent veritatis; sicut est in angelis, ratione cuius deiformem intellectum habere dicuntur. Quaedam vero sunt inferiores, quae ad cognitionem veritatis perfectam pervenire non possunt nisi per quemdam motum, quo ab uno in aliud discurrunt, ut ex cognitis in incognitorum notitiam perveniant; quod est proprie animarum humanarum. Et inde est quod ipsi angeli intellectuales substantiae dicuntur, animae vero rationales" (*De Verit.*, q.15 a.1).

[81] Cf. p. 83, nota 72. También pueden aducirse los siguientes textos: "(...) angelus, sicut non intelligit ratiocinando, ita non intelligit componendo et dividendo" (I, q.58 a.4); "Angelus autem, intelli-

Por otra parte, existe una cierta relación entre estas dos operaciones y la doble consideración de algo: *an est* y *quid est*[82]. La primera operación capta *lo que* algo es, mientras que la segunda afirma que algo *es*[83]. Esto, a su vez, corresponde a algo real: se funda en la distinción entre ser y esencia que se da en todos los entes crea-

---

gendo quidditatem alicuius rei, simul intelligit quidquid ei attribui potest vel removeri ab ea. Unde intelligendo quod quid est, intelligit quidquid nos intelligere possumus et componendo et dividendo, per unum suum simplicem intellectum" (I, q.58 a.4 ad 1);"(...) angelus habet simplicem intellectum quantum ad hoc quod sicut non intelligit veritatem discurrendo a principiis ad conclusiones, sed statim in principiis videt conclusionum veritatem, ita etiam non intelligit superaddendo praedicatum subiecto per modum compositionis et divisionis intellectus nostri, sed statim in simplici consideratione subiecti considerat ea quae subiecto conveniunt, vel quae ab eo removentur: utriusque enim est eadem ratio, eo quod dispositio subiecti est principium cognoscendi inhaerentiam praedicati ad ipsum. Unde angelus per simplicem apprehensionem subiecti cognoscit esse vel non esse, sicut et nos componendo et dividendo" (*Q.D. De malo*, q.16 a.6 rsc.1). Respecto al conocimiento de Dios, cf. *C.G.*, II c.58: "Quod Deus non intelligit componendo et dividendo".

[82] "(...) duplex est cognitio qua aliquid cognosci potest. Una qua cognoscitur de re an sit; (...) alia est qua cognoscitur de re quid est, et hoc est cognoscere rem per essentiam suam" (*De Verit.*, q.18 a.5); "(...) dupliciter aliquid cognoscitur: uno modo dum scitur de eo an est, alio modo dum scitur de eo quid est. Ad hoc autem quod de aliqua re sciamus quid est, oportet quod intellectus noster feratur in ipsius rei quiditatem sive essentiam, vel immediate, vel mediantibus aliquibus quae sufficienter eius quiditatem demonstrent" (*BDT*, q.6 a.3, 53-59); "(...) alia quaestio est an est et quid est" (*Quodl. II*, q.2 a.1). Si bien estos dos aspectos son distintos, sin embargo se implican mutuamente, de modo que son inseparables: "(...) antequam sciatur de aliquo an sit, non potest sciri proprie de eo quid est: non entium enim non sunt definitiones. Unde quaestio, an est, praecedit quaestionem, quid est. Sed non potest ostendi de aliquo an sit, nisi prius intelligatur quid significatur per nomen" (*In I Post. anal.*, lc.2); cf. también *BDT*, q.6 a.3, 114-129. Asimismo, en ocasiones establece una analogía ulterior entre la pregunta por el *qué es* algo respecto de la pregunta por la *existencia* de algo, por una parte, y, por otra, la pregunta por el *por qué* (la *explicación*) respecto de la pregunta por el *qué* (el *hecho*): "Sicut se habet quaestio propter quid ad quaestionem quia, ita se habet quaestio quid est ad quaestionem an est: nam quaestio propter quid quaerit medium ad demonstrandum quia est aliquid, puta quod luna eclipsatur; et similiter quaestio quid est quaerit medium ad demonstrandum an est, secundum doctrinam traditam in II Posteriorum" (*C.G.*, III c.50); "(...) idem est scire quid est, et scire causam quaestionis an est; sicut idem est scire propter quid, et scire causam quaestionis quia est. Ratio autem huius, scilicet quod idem sit scire quid est, et scire causam ipsius si est, ista est, quia oportet quod eius quod est rem esse, sit aliqua causa: propter hoc enim dicitur aliquid causatum, quod habet causam sui esse" (*In II Post. anal.*, lc.7); "(...) quaerere propter quid est, nihil aliud est quam quaerere quid est" (*ibid.*). En todos estos textos parece invertirse el orden que veíamos entre las dos operaciones del entendimiento, pues la cuestión por el *an sit* precede a la del *quid sit*: "(...) necesse est quod quicunque scit quod quid est esse hominis, vel cuiuscunque alterius rei, quod sciat rem illam esse. Quia enim non entis non est aliqua quidditas vel essentia, de eo quod non est, nullus potest scire quod quid est" (*In II Post. anal.*, lc.6).

[83] "(...) quicquid respondetur ad quid est, dicit pertinere ad quod quid est(...). Sed philosophus qui existentiam quaerit rerum, (...), non comprehendit sub quod quid erat esse" (*In VII Metaph.*, lc.17); "(...) per esse suum de quolibet dicitur quod est, per essentiam vero suam de quolibet dicitur quid sit" (*Comp. theol.*, I c.11); "In quolibet autem ente est duo considerare: scilicet ipsam rationem speciei, et esse ipsum quo aliquid subsistit in specie illa" (*De Verit.*, q.21 a.1).

dos[84], ya que, como dice sto. Tomás, "(...) quaecumque sunt principia essendi, sunt etiam principia cognoscendi; non autem e converso"[85].

Esta distinción de ser y esencia es fundamental para entender la distinción que existe entre la simple aprehensión y la composición/división, así como, por otra parte, la distinción de ambas operaciones es un signo de la distinción real de ser y esencia que existe en los entes creados[86]. En efecto, dado que en las creaturas el ser

---

[84] "(...) ipsarum rerum naturae non sunt hoc ipsum esse quod habent: alias esse esset de intellectu cujuslibet quidditatis, quod falsum est, cum quidditas cujuslibet rei possit intelligi esse non intelligendo de ea an sit" (*In II Sent.*, d.1 q.1 a.1); "Quicquid enim non est de intellectu essentiae vel quiditatis, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his quae sunt partes essentiae intelligi potest. Omnis autem essentia vel quiditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo: possum enim intelligere quid est homo vel phoenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura; ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quiditate" (*De ente et ess.*, c.4); "(...) in qualibet re quae habet esse ab alio, aliud est esse rei, et substantia sive essentia eius: hoc autem nomen ens, significat ipsum esse" (*In IV Metaph.*, lc.2); "(...) sicut esse et quod est differunt in simplicibus secundum intentiones, ita in compositis differunt realiter" (*In Boeth. De ebdom.*, lc.2); "Si enim esset aliud realiter id quod est et ipsum esse, iam non esset simplex, sed compositum" (*ibid.*); "Cum autem ita sit quod in qualibet re creata essentia sua differat a suo esse, res illa proprie denominatur a quidditate sua, et non ab actu essendi, sicut homo ab humanitate" (*In I Sent.*, d.8 q.1 a.1).

[85] *De Verit.*, q.3 a.3 ad 7. Otros textos semejantes:"(...) illum quod est principium essendi, etiam est principium cognoscendi ex parte rei cognitae, quia per sua principia res cognoscibilis est" (*De Verit.*, q.2 a.3 ad 8); "(...) oportet, quod ens contrahatur ad diversa genera secundum diversum modum praedicandi, qui consequitur diversum modum essendi; quia quoties ens dicitur, idest quot modis aliquid praedicatur, toties esse significatur, idest tot modis significatur aliquid esse" (*In V Metaph.*, lc.9); "Non autem est necesse quod omne quod est principium cognoscendi, sit principium essendi, ut Plato existimavit" (I, q.85 a.3). En efecto, existe una relación fundamental entre *ser* y *conocer*, entre *ens* y *verum*: "(...) unumquodque sicut se habet ad hoc quod sit, ita etiam se habet ad hoc quod habeat veritatem (...). Et hoc ideo, quia esse rei est causa verae existimationis quam mens habet de re" (*In II Metaph.*, lc.2); "(...) eadem enim sunt principia esse rei et veritatis ipsius" (*In I Post. Anal.*, lc.4); "Verum autem consequitur ens; quia, (...), eadem est dispositio rerum in esse et in veritate" (*In IX Metaph.*, lc.11); "(...) sic enim est dispositio rerum in veritate sicut in esse" (*C.G.*, I, c.1). La razón profunda de esto es que el ser mismo, en cuanto acto, es como la luz en virtud de la cual algo es cognoscible: "(...) unumquodque cognoscitur per id quod est in actu; et ideo ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius" (*In De causis*, lc.6). Por otra parte, Dios no sólo es la causa del ser y de la inteligibilidad del ente, sino también, como vimos, es la fuente de toda virtud cognoscitiva de los entes inteligentes: "(...) quaelibet res participat suum esse creatum, quo formaliter est, et unusquisque intellectus participat lumen per quod recte de re judicat, quod quidem est exemplatum a lumine increato" (*In I Sent.*, d.19 q.5 a.2); "Utraque autem veritas, scilicet intellectus et rei, reducitur sicut in primum principium, in ipsum Deum; quia suum esse est causa omnis esse, et suum intelligere est causa omnis cognitionis. Et ideo ipse est prima veritas, sicut et primum ens: unumquodque enim ita se habet ad veritatem sicut ad esse, ut patet ex dictis. Et inde est quod prima causa essendi est prima causa veritatis et maxime vera, scilicet Deus, ut probat Philosophus" (*In I Sent.*, d.19 q.5 a.1); "(...) sicut sola Dei substantia est ipsum esse abstractum, ita sola eius substantia est ipsum intelligere omnino abstractum. Omnia igitur alia sicut habent esse participatum, ita participative intelligunt sive qualitercumque cognoscunt" (*De subst. separ.*, c.14); "(...) Aristoteles dicit, in II Metaphys., quod id quod est maxime ens et maxime verum, est causa omnis entis et omnis veri, sicut id quod maxime calidum est, est causa omnis caliditatis" (I, q.44 a.1); "(...) res omnes habent essentiam per ens primum, et res vivae omnes sunt motae per essentiam suam propter vitam primam, et res intelligibiles omnes habent scientiam propter intelligentiam primam" (*In De causis*, lc.18).

[86] Así lo pone en evidencia sto. Tomás en un pasaje muy significativo: "Id enim est de substantia rei quod cadit in eius definitione. Ens autem non ponitur in definitione creaturae, quia nec est genus

es realmente distinto de la esencia, no es éste algo *esencial*, y por tanto no entra en la definición de aquélla[87].

Un tema que se encuentra estrechamente relacionado con lo que acabamos de ver es el así llamado argumento del *intellectus essentiae*[88]. Precisamente porque el ser y la esencia son realmente distintos, el ser no es algo *quidditativo*, y por tanto queda fuera de la *noción* de cualquier ente. En este sentido, predicar el ser de algo constituye una especie de *additio*, si bien *sui generis*, pues el ser no es propiamente un accidente (en contra de lo que, al parecer, sostuvo Avicena)[89]. De este modo, se

---

nec differentia. Unde participatur sicut aliquid non existens de essentia rei; et ideo alia quaestio est an est et quid est. Unde, cum omne quod est praeter essentiam rei, dicatur accidens; esse quod pertinet ad quaestionem an est, est accidens. Et ideo Commentator dicit in V Metaphysic., quod ista propositio, Socrates est, est de accidentali praedicato, secundum quod importat entitatem rei, vel veritatem propositionis" (*Quodl.*, II q.2 a.1). Algo semejante aparece en un pasaje paralelo, en el que ofrece una explicación complementaria de la anterior: "(...) oportet, quod ens contrahatur ad diversa genera secundum diversum modum praedicandi, qui consequitur diversum modum essendi; quia quoties ens dicitur, idest quot modis aliquid praedicatur, toties esse significatur, idest tot modis significatur aliquid esse. (...) Esse vero quod in sui natura unaquaeque res habet, est substantiale. Et ideo, cum dicitur, Socrates est, si ille est primo modo accipiatur [es decir, en sentido *real*], est de praedicato substantiali. Nam ens est superius ad unumquodque entium, sicut animal ad hominem. Si autem accipiatur secundo modo [es decir, en sentido *lógico*], est de praedicato accidentali" (*In V Metaph.*, lc.9).

[87] Esto no lo han entendido algunos autores, en pos, al parecer, de Cayetano: "Cajetan, plus précis, admet que l'être est un prédicat quidditatif, mais explique pourquoi il n'est pas indispensable de le citer dans les définitions: tous les prédicats essentiels, dit-il, ne doivent pas être introduits, mais uniquement ceux qui fixent la place de l'être qu'on définit dans la hiérarchie des essences; or les transcendantaux n'on pas ce rôle [cf. In De ente et ess., c.4]. Sur ce point, la situation est donc nette: l'être est assurément un prédicat essentiel; il pourrait entrer dans la définition, mais la mention en est superflue et elle briserait l'harmonie d'une définition par genres et espèces; on préfère donc généralement le passer sous silence; mais il reste qu'on ne peut pas faire abstraction de l'être" (G. VAN RIET, *Problèmes d'épistémologie*, p. 36); "(...) nous rejetterions volontiers la distinction entre l'être et l'existence et nous voudrions, en conséquence, considérer l'existence comme un prédicat quidditatif et l'introduire dans les definitions; il est impossible aussi, dirions nous, de faire abstraction de l'existence" (*ibid.*, pp. 42-43). La explicación que se da, como puede verse, es un tanto artificiosa.

[88] Este argumento ha sido objeto de un animado debate, sobre todo en ambiente de habla inglesa, centrándose especialmente en el *De ente et essentia*, y viéndolo en relación con la demostración de la existencia de Dios (cf. É. GILSON, *La preuve du De ente et essentia*, en «Acta III Congressus Thomistici Internationalis», «Doctor Communis», 3, Marietti, Torino 1950, pp. 257-260; F. VAN STEENBERGHEN, *Le problème de l'existence de Dieu dans le 'De ente et essentia' de saint Thomas d'Aquin,* en «Mélanges J. de Ghellinck», Gembloux, 1951, pp. 837-847; U. DEGL'INNOCENTI, *La distinzione reale nel 'De ente et essentia' di S. Tommaso*, en «Doctor Communis», 31 (1978), pp. 20-28; L. SWEENEY, *Existence-Essence in Thomas Aquinas's Early Writings*, en «Proceedings of the American Catholic Philosophical Association», Vol. XXXVII (1963), Washington, pp. 105-109); J. OWENS, *Quiddity and Real Distinction in St. Thomas Aquinas*, en «Mediaeval Studies», 27 (1965), pp. 1-22; J.F. WIPPEL, *Aquinas' route to the real distinction: A note on De ente et essentia,* en «Thomist», 43 (1979), pp. 279-295; J. OWENS, *Stages and Distintion in De Ente: a Rejoinder,* en «Thomist», 45 (1981), pp. 99-123; S. MACDONALD, *The 'Esse/Essentia' Argument in Aquinas's 'De ente et essentia'*, en «Journal of the History of Philosophy», 22 (1984), pp. 157-172; J. OWENS, *Aquinas' distinction at De ente et essentia 4.119-123,* en «Mediaeval Studies», 48 (1986), pp. 264-287; W. PATT, *Aquinas's Real Distintion and Some Interpretations*, en «New Scholasticism», 62 (1988), pp. 1-29).

[89] "(...) circa hoc Avicenna aliud sensit. Dixit enim quod unum et ens non significant substantiam rei, sed significant aliquid additum. Et de ente quidem hoc dicebat, quia in qualibet re quae habet esse

ve claramente la diferencia que existe entre la definición de algo y la afirmación de su existencia. Dado que el ser queda fuera de la noción de algo (salvo en el caso de Dios, que es ser por *esencia*), puede éste considerarse como un *predicado accidental* (sólo en Dios el ser constituye un predicado esencial)[90]. Esto es signo de la contingencia de los seres creados, que no *son* por sí mismos y de modo absoluto, sino que *tienen ser* por participación[91]. Esta distinción de ser y esencia implica, a

---

ab alio, aliud est esse rei, et substantia sive essentia eius: hoc autem nomen ens, significat ipsum esse. Significat igitur (ut videtur) aliquid additum essentiae (...). Sed in primo quidem non videtur dixisse recte. Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen ens quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia" (*In IV Metaph.*, lc.2). Al parecer, para sto. Tomás en cierto sentido el ser sí sería *accidental* respecto de la esencia, en cuanto que es, de algún modo, "adveniens extra" (cf. *De ente et ess.*, c.4). Así puede interpretarse algún texto de sto. Tomás en el que se habla del ser como de algo *accidental*: "(...) esse est accidens, non quasi per accidens se habens, sed quasi actualitas cuiuslibet substantiae; unde ipse Deus, qui est sua actualitas, est suum esse" (*Quodl.*, II q.2 a.1 ad 2); "(...) esse non dicitur accidens quod sit in genere accidentis, si loquamur de esse substantiae (est enim actus essentiae), sed per quamdam similitudinem: quia non est pars essentiae, sicut nec accidens" (*De Pot.*, q.5 a.4 ad 3). Según esto, parecería haber una afinidad entre la posición del Aquinate y la de Avicena. De hecho, la noción de *accidente* es analógica, pues puede entenderse en diversos sentidos; en el caso del ser de las creaturas se entendería en sentido *predicamental*: "Alio modo accipitur accidens, secundum quod ponitur ab Aristotele unum de quatuor praedicamentis in I Topicorum, et secundum quod a Porphyrio ponitur unum quinque universalium. Sic enim accidens non significat id quod commune est novem generibus, sed habitudinem accidentalem praedicati ad subiectum, vel communis ad ea quae sub communi continentur. (...) accidentale praedicatum non causatur ex principiis essentialibus speciei, sed accidit individuo sicut proprium speciei" (*De spirit. creat.*, c.11). Sin embargo, "esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae" (*In IV Metaph.*, lc.2).

[90] "In solo autem Deo non invenitur aliquod accidens praeter eius essentiam, quia suum esse est sua essentia, ut dictum est; et ideo in Deo est omnino idem suppositum et natura. In angelo autem non est omnino idem: quia aliquid accidit ei praeter id quod est de ratione suae speciei: quia et ipsum esse angeli est praeter eius essentiam seu naturam" (*Quodl.*, II q.2 a.2); "Esse autem secundum quod dicitur res esse in actu, invenitur ad diversas naturas vel quidditates diversimode se habere. Quaedam enim natura est de cujus intellectu non est suum esse, quod patet ex hoc quod intelligi potest cum hoc quod ignoretur an sit, sicut phaenicem, vel eclipsim (...). Alia autem natura invenitur de cujus ratione est ipsum suum esse, immo ipsum esse est sua natura. Esse autem quod hujusmodi est, non habet esse acquisitum ab alio; quia illud quod res ex sua quidditate habet, ex se habet. Sed omne quod est praeter Deum habet esse acquisitum ab alio. Ergo in solo Deo suum esse est sua quidditas vel natura; in omnibus autem aliis esse est praeter quidditatem, cui esse acquiritur" (*In II Sent.*, d.3 q.1 a.1); "Hoc autem quod est esse, in nullius creaturae ratione includitur; cuiuslibet enim creaturae esse est aliud ab eius quidditate: unde non potest dici de aliqua creatura quod eam esse sit per se notum etiam secundum se. Sed in Deo esse ipsius includitur in suae quidditatis ratione, quia in eo est idem quod est et esse, ut Boetius dicit, et idem an est et quid est, ut dicit Avicenna" (*De Verit.*, q.10 a.12).

[91] "Quandocumque autem aliquid praedicatur de altero per participationem, oportet ibi aliquid esse praeter id quod participatur. Et ideo in qualibet creatura est aliud ipsa creatura quae habet esse, et ipsum esse eius; et hoc est quod Boetius dicit in lib. De hebdomad., quod in omni eo quod est citra primum, aliud est esse et quod est" (*Quodl.*, II q.2 a.1); "Esse non est accidens Deo. Videtur quod nec alicui creaturae, cum nihil sit essentialius rei quam suum esse. Ad quod dicendum, quod accidens dicitur hic quod non est de intellectu alicujus, sicut rationale dicitur animali accidere; et ita cuilibet quidditati creatae accidit esse, quia non est de intellectu ipsius quidditatis; potest enim intelligi humanitas, et tamen dubitari, utrum homo habeat esse" (*In I Sent.*, d.8 q.3 a.3, exp.); "Invenitur enim in omnibus rebus natura entitatis, in quibusdam magis nobilis, et in quibusdam minus; ita tamen quod ipsarum

su vez, la distinción entre naturaleza y supuesto[92], y la de género, especie e individuo[93]. En efecto, sto. Tomás sigue en esta doctrina a Avicena, quien puso en evidencia que todo ente compuesto de ser y esencia forma parte de un género[94].

Por otra parte, el formar parte de un género o de una especie implica asimismo la distinción real de ser y esencia[95]. Por esto mismo, Dios queda totalmentefuera

---

rerum naturae non sunt hoc ipsum esse quod habent: alias esse esset de intellectu cujuslibet quidditatis, quod falsum est, cum quidditas cujuslibet rei possit intelligi esse non intelligendo de ea an sit. Ergo oportet quod ab aliquo esse habeant" (*In II Sent.*, d.1 q.1 a.1); "Et quia omne quod non habet aliquid a se, est possibile respectu illius; hujusmodi quidditas cum habeat esse ab alio, erit possibilis respectu illius esse, et respectu ejus a quo esse habet, in quo nulla cadit potentia; et ita in tali quidditate invenietur potentia et actus, secundum quod ipsa quidditas est possibilis, et esse suum est actus ejus" (*In I Sent.*, d.8 q.5 a.2); "(...) quia omne quod non habet aliquid ex se, sed recipit illud ab alio, est possibile vel in potentia respectu ejus, ideo ipsa quidditas est sicut potentia, et suum esse acquisitum est sicut actus" (*In II Sent.*, d.3 q.1 a.1); "(...) omne enim quod esse suum ab alio habet, non est per se necesse esse, ut probat Avicenna; unde, quantum est in se, est possibile, et ista possibilitas dicit dependentiam ad id a quo est" (*In I Sent.*, d.8 q.3 a.2); "Omne quod habet aliquid per participationem, reducitur in id quod habet illud per essentiam, sicut in principium et causam; sicut ferrum ignitum participat igneitatem ab eo quod est ignis per essentiam suam. Ostensum est autem supra, quod Deus est ipsum suum esse, unde esse convenit ei per suam essentiam, omnibus autem aliis convenit per participationem: non enim alicuius alterius essentia est suum esse, quia esse absolutum et per se subsistens non potest esse nisi unum, ut supra ostensum est. Igitur oportet Deum esse causam existendi omnibus quae sunt" (*Comp. Theol.*, I c.68).

92 "[substantia immaterialis] quia non est suum esse, accidit ei aliquid praeter rationem speciei, scilicet ipsum esse, et alia quaedam quae attribuuntur supposito, et non naturae; propter quod suppositum in eis non est omnino idem cum natura" (*Quodl.* II q.2 a.2 ad 1); "licet ipsum esse non sit de ratione suppositi, quia tamen pertinet ad suppositum, et non est de ratione naturae, manifestum est quod suppositum et natura non sunt omnino idem in quibuscumque res non est suum esse" (*ibid.*, ad 2).

93 "Cum enim de ratione speciei humanae sit quod componatur ex anima et corpore, determinatio corporis et animae est praeter rationem speciei, et accidit homini in quantum est homo, quod sit ex hac anima et ex hoc corpore; sed convenit per se huic homini, de cuius ratione esset, si definiretur, quod esset ex hac anima et ex hoc corpore; sicut de ratione hominis communis est quod sit ex anima et corpore" (*Quodl.*, II q.2 a.2).

94 "(...) secundum Avicennam, omne id quod habet esse aliud a sua quidditate, oportet quod sit in genere; et ita oportet quod omnes angeli ponantur in praedicamento substantiae. Haec est enim ratio substantiae, prout est praedicamentum, secundum Avicennam, quod sit res quidditatem habens, cui debeatur esse per se, non in alio, scilicet quod sit aliud a quidditate ipsa: et ideo ex ipsa possibilitate quidditatis trahitur ratio generis: ex complemento autem quidditatis trahitur ratio differentiae, secundum quod appropinquat ad esse in actu" (*In II Sent.*, d.3 q.1 a.5).

95 "(...) omne quod est in genere substantiae, est compositum reali compositione; eo quod id quod est in praedicamento substantiae est in suo esse subsistens, et oportet quod esse suum sit aliud quam ipsum, alias non posset differre secundum esse ab illis cum quibus convenit in ratione suae quidditatis; quod requiritur in omnibus quae sunt directe in praedicamento: et ideo omne quod est directe in praedicamento substantiae, compositum est saltem ex esse et quod est" (*De Verit.*, q.27 a.1 ad 8); "Omne quod est in genere, habet quidditatem differentem ab esse, sicut homo; humanitati enim ex hoc quod est humanitas, non debetur esse in actu; potest enim cogitari humanitas et tamen ignorari an aliquis homo sit. Et ratio hujus est, quia commune, quod praedicatur de his quae sunt in genere, praedicat quidditatem, cum genus et species praedicentur in eo quod quid est. Illi autem quidditati non debetur esse nisi per hoc quod suscepta est in hoc vel in illo. Et ideo quidditas generis vel speciei non communicatur secundum unum esse omnibus, sed solum secundum unam rationem communem. Unde constat quod esse suum non est quidditas sua" (*In I Sent.*, d.8 q.4 a.2 sc.2); "(...) secundum Avicennam, ubicumque est genus et species, oportet esse quidditatem differentem a suo esse" (*In I Sent.*, d.19 q.4 a.2).

de cualquier género[96]. La distinción real de ser y esencia es, así, un elemento fundamental del tomismo[97].

Ahora bien, hay que entender tal distinción como la entiende sto. Tomás: el ser y la esencia no son dos *cosas*, dos *res completae*, dos *sustancias* distintas (con esto se *desnaturalizaría* precisamente tal distinción, sobre todo en lo que se refiere al *esse*), sino dos *principios* sustanciales y ontológicos *realmente distintos* (y por ello opuestos, a la manera del acto y la potencia)[98], pero no *separables* (en los entes creados no se puede dar el uno sin el otro), de modo semejante a lo que ocurre, en los entes materiales, con la forma y la materia[99]. Esta distinción real se funda en última instancia en la unicidad y trascendencia de Dios respecto todos los demás entes, los cuales existen (tienen ser) por participación[100]. Por otra parte, hay que

---

[96] "In Deo autem esse suum est quidditas sua, aliter enim accideret quidditati, et ita esset acquisitum sibi ab alio, et non haberet esse per essentiam suam. Et ideo Deus non potest esse in aliquo genere" (*In I Sent.*, d.8 q.4 a.2 sc.2).

[97] En efecto, "una lectura atenta de los textos de Tomás de Aquino permite captar fácilmente que el sentido y la función de la distinción real ser-esencia apuntan de modo inequívoco al establecimiento de la diferencia criatura-creador: en Dios no se da esta distinción, en la criatura sí. Lo cual implica que la distinción real *esse-essentia* no es una distinción cualquiera, sino la distinción originaria y primera, incomparable a cualquier otra y de la que derivan todas las otras distinciones que se dan en lo creado" (I. FALGUERAS SALINAS, *Consideraciones filosóficas en torno a la distinción real esse-essentia*, en «Revista de Filosofía», 2a. serie, 8 (1985), pp. 226-227).

[98] "In omni autem creato essentia differt a suo esse, et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum" (I, q.54 a.3); "Esse actum quendam nominat: non enim dicitur esse aliquid ex hoc quod est in potentia, sed ex eo quod est in actu. Omne autem cui convenit actus aliquis diversum ab eo existens, se habet ad ipsum ut potentia ad actum: actus enim et potentia ad se invicem dicuntur" (*C.G.*, I c.22).

[99] En efecto, la composición de ser y esencia es en cierto modo análoga a la de forma y materia, pues en ambas existe la relación de acto y potencia. Y así como "(...) materia prima et formae materiales non sunt in genere substantiae sicut species, sed solum sicut principia" (*In II Sent.*, d.3 q.1 a.6), de modo semejante, en el caso del ser y la esencia, no se trata de *cosas* (*entia quae*), sino de *principios* (*entia quibus*): "(...) non sic proprie dicitur quod esse sit, sed quod per esse, aliquid sit" (*In De Div. nom.*, c.8 lc.1). La diferencia entre ambas composiciones consiste en que "(...) in compositis ex materia et forma nec materia nec forma potest dici ipsum quod est, nec etiam ipsum esse. Forma tamen potest dici quo est, secundum quod est essendi principium; ipsa autem tota substantia est ipsum quod est; et ipsum esse est quo substantia denominatur ens" (*C.G.*, II c.54); "Invenitur igitur in substantia composita ex materia et forma duplex ordo: unus quidem ipsius materiae ad formam; alius autem ipsius rei iam compositae ad esse participatum. Non enim est esse rei neque forma eius neque materia ipsius, sed aliquid adveniens rei per formam" (*De subst. separ.*, c.8); "Patet igitur in quo differt potentia quae est in substantiis spiritualibus, a potentia quae est in materia. Nam potentia substantiae spiritualis attenditur solum secundum ordinem ipsius ad esse; potentia vero materiae secundum ordinem et ad formam et ad esse" (*ibid.*).

[100] "Omnis enim substantia creata est composita ex potentia et actu. Manifestum est enim quod solus Deus est suum esse, quasi essentialiter existens, in quantum scilicet suum esse est eius substantia. Quod de nullo alio dici potest: esse enim subsistens non potest esse nisi unum (...). Oportet ergo quod quaelibet alia res sit ens participative, ita quod aliud sit in eo substantia participans esse, et aliud ipsum esse participatum. Omne autem participans se habet ad participatum, sicut potentia ad actum; unde substantia cuiuslibet rei creatae se habet ad suum esse, sicut potentia ad actum. Sic ergo omnis substantia creata est composita ex potentia et actu, id est ex eo quod est et esse, ut Boetius dicit in lib. De hebd.." (*Quodl.*, III q.8); "Esse autem, inquantum est esse, non potest esse diversum: potest autem diversificari per aliquid quod est praeter esse; sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis. Illud ergo

tener en cuenta que la distinción de ser y esencia no es sólo de razón, como se sostuvo a menudo en la escolástica; ni tampoco se reduce a la relación entre lo real y lo posible, pues tan real es la esencia como el ser del ente[101]. Más aún, la distinción lógica entre las dos operaciones del entendimiento se funda de hecho, como hemos visto, en la distinción real, ontológica, entre el ser y la esencia[102]. Asimismo,

---

quod est esse subsistens, non potest esse nisi unum tantum. Ostensum est autem quod Deus est suum esse subsistens. Nihil igitur aliud praeter ipsum potest esse suum esse. Oportet igitur in omni substantia quae est praeter ipsum, esse aliud ipsam substantiam et esse eius" (*C.G.*, II c.52); "Non enim oportet ut si substantiae spirituales materia careant, quod a Deo non distinguantur; sublata enim potentialitate materiae, remanet in eis potentia quaedam, inquantum non sunt ipsum esse, sed esse participant. Nihil autem per se subsistens, quod sit ipsum esse, potest inveniri nisi unum solum; sicut nec aliqua forma, si separata consideretur, potest esse nisi una. (...). Ipsum igitur esse per se subsistens est unum tantum. Impossibile est igitur quod praeter ipsum sit aliquid subsistens quod sit esse tantum. Omne autem quod est, esse habet. Est igitur in quocumque, praeter primum, et ipsum esse, tanquam actus; et substantia rei habens esse, tanquam potentia receptiva huius actus quod est esse" (*De subst. separ.*, c.8); "(...) solus Deus est ens per essentiam suam, quia eius essentia est suum esse; omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit eius esse" (I, q.104 a.1); "(...) esse est aliud ab essentia vel quiditate, nisi forte sit aliqua res, cuius quiditas sit ipsum suum esse, et haec res non potest esse nisi una et prima (...); unde oportet quod in qualibet alia re praeter eam aliud sit esse suum et aliud quiditas vel natura seu forma sua" (*De ente et ess.*, c.4); "Cum enim in solo Deo esse suum sit sua quidditas, oportet quod in qualibet creatura, vel in corporali vel in spirituali, inveniatur quidditas vel natura sua, et esse suum, quod est sibi acquisitum a Deo, cujus essentia est suum esse; et ita componitur ex esse, vel quo est, et quod est" (*In I Sent.*, d.8 q.5 a.1); "Si autem inveniamus aliquam quidditatem quae non sit composita ex materia et forma, illa quidditas aut est esse suum, aut non. Si illa quidditas sit esse suum, sic erit essentia ipsius Dei, quae est suum esse, et erit omnino simplex. Si vero non sit ipsum esse, oportet quod habeat esse acquisitum ab alio, sicut est omnis quidditas creata" (*In I Sent.*, d.8 q.5 a.2); "Omne autem quod aliquid non habet a seipso, sed ab altero, est ei praeter essentiam suam. Et per hunc modum probat Avicenna, quod esse cuiuslibet rei praeter primum ens est aliquid praeter essentiam ipsius, quia omnia ab alio esse habent" (*De Verit.*, q.8 a.8); "Id autem erit solum vere simplex, quod non participat esse, non quidem inhaerens, sed subsistens. Hoc autem non potest esse nisi unum; quia si ipsum esse nihil aliud habet admixtum praeter id quod est esse, ut dictum est, impossibile est id quod est ipsum esse, multiplicari per aliquid diversificans: et quia nihil aliud praeter se habet admixtum, consequens est quod nullius accidentis sit susceptivum. Hoc autem simplex unum et sublime est ipse Deus" (*In Boeth. de ebdom.*, lc.2); "Omne igitur quod est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum, per quod ipsum esse contrahitur; et sic in quolibet creato aliud est natura rei quae participat esse, et aliud ipsum esse participatum" (*De spirit. creat.*, a.1); "Omnis res est per hoc quod habet esse. Nulla igitur res cuius essentia non est suum esse, est per essentiam suam, sed participatione alicuius, scilicet ipsius esse. Quod autem est per participationem alicuius, non potest esse primum ens: quia id quod aliquid participat ad hoc quod sit, est eo prius. Deus autem est primum ens, quo nihil est prius" (*C.G.*, I c.22).

[101] Como dice C. Fabro, "(...) alla distinzione puramente di ragione della Scolastica fra *essentia* ed *existentia* (...), Tommaso oppone la composizione reale di *essentia* e di *esse* rispettivamente come atto e potenza [*sic!*] (principi reali tutti e due, non soltanto come possibilità e realtà)" (C. FABRO, *Intorno al fondamento dell'essere*, en «Giornale di Metafisica», 5 (1983), p. 235).

[102] En efecto, "cum in re duo sint, quidditas rei, et esse ejus, his duobus respondet duplex operatio intellectus" (*In I Sent.*, d.38 q.1 a.3); "Hoc autem quod est esse, in nullius creaturae ratione includitur; cuiuslibet enim creaturae esse est aliud ab eius quidditate" (*De Verit.*, q.10 a.12). Como hizo notar Elders, "In the *EBT* 5, 3 St. Thomas describes the role of the *operatio secunda* as being *compositio* and *divisio*, i.e., it makes affirmative or negative statements (...). St. Thomas does in fact point out that the first operation concerns the *natura rei*, the second the *esse rei*. He sees a certain parallelism between the structure of things (essence and existence) and the duality of the first and second operation of the intellect" (L. ELDERS, *Faith and Science*, p. 110). Lo mismo encontramos en Sweeney: "The

la doble consideración de la realidad, desde el punto de vista *quidditativo* y el *existencial*, funda la distinción entre *res* (cosa) y *ens* (ente, existente)[103].

Por otra parte, esta dicotomía entre la primera y la segunda operación del entendimiento aparece también de cara a los elementos que entran en juego en cada ciencia: el *subiectum*, las *passiones* y los principios, los cuales son conocidos de diverso modo[104].

Finalmente, antes de pasar a analizar cada una de ambas operaciones intelectivas, cabe resaltar lo que sto. Tomás afirma en algunos textos: tanto en la primera como en la segunda operación existe un primer término: se trata, en el caso de la simple aprehensión, de una *prima conceptio*: la noción de *ens*, la cual está implicada en toda otra noción[105]; y en el caso de la composición y división, de un

---

ontological reason why *esse* is not included in an awareness of a creature's quiddity is that *esse* is different from the quiddity (...): the reason why *we know* that *esse* is other than essence is that *esse* is not contained within the intelligibility of a creature's whatness" (L. SWEENEY, *Existence-Essence*, p. 106).

[103] "(...) cum in omni quod est sit considerare quidditatem suam, per quam subsistit in natura determinata, et esse suum, per quod dicitur de eo quod est in actu, hoc nomen res imponitur rei a quidditate sua, secundum Avicennam, hoc nomen qui est vel ens imponitur ab ipso actu essendi" (*In I Sent.*, d.8 q.1 a.1); "(...) non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente nisi essentia eius secundum quam esse dicitur, et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio Metaphysicae, quod ens sumitur ab actu essendi sed nomen rei exprimit quiditatem vel essentiam entis" (*De Verit.*, q.1 a.1); "(...) secundum Avicennam (...), hoc nomen ens et res differunt secundum quod est duo considerare in re, scilicet quidditatem et rationem ejus, et esse ipsius; et a quidditate sumitur hoc nomen res. Et quia quidditas potest habere esse, et in singulari quod est extra animam et in anima, secundum quod est apprehensa ab intellectu; ideo nomen rei ad utrumque se habet: et ad id quod est in anima, prout res dicitur a reor reris, et ad id quod est extra animam, prout res dicitur quasi aliquid ratum et firmum in natura. Sed nomen entis sumitur ab esse rei" (*In I Sent.*, d.25 q.1 a.4); "(...) hoc nomen res imponitur a quidditate tantum; hoc vero nomen ens, imponitur ab actu essendi" (*In IV Metaph.*, lc.2); "(...) nomen autem rei a quidditate imponitur, sicut nomen entis ab esse" (*C.G.*, I c.25). Para entender mejor la distinción y la relación entre *ens* y *res*, puede ser de utilidad el siguiente texto: "(...) ens nihil est aliud quam quod est. Et sic videtur et rem significare, per hoc quod dico quod et esse, per hoc quod dico est. Et si quidem haec dictio ens significaret esse principaliter, sicut significat rem quae habet esse, procul dubio significaret aliquid esse. Sed ipsam compositionem, quae importatur in hoc quod dico est, non principaliter significat, sed consignificat eam in quantum significat rem habentem esse" (*In I Periherm.*, lc.5 n.20). Por lo demás, este pasaje pone en evidencia el carácter *quidditativo* de la *ratio entis*, de modo que ésta por sí sola no basta para establecer un juicio, y por ello no entra aún en el horizonte de la verdad o falsedad: "Unde talis consignificatio compositionis non sufficit ad veritatem vel falsitatem: quia compositio, in qua consistit veritas et falsitas, non potest intelligi, nisi secundum quod innectit extrema compositionis" (*ibid.*). Si bien *ens* es la *prima conceptio*, de por sí no constituye el *primum iudicium*. Para llegar a este último hace falta dar un paso más: ir de la primera a la segunda operación del entendimiento.

[104] "(...) non est similis modus manifestationis praedictorum, scilicet principii, passionis et subiecti. Non enim est eadem ratio cognitionis in ipsis: nam principia cognoscuntur per actum componentis et dividentis; subiectum autem et passio per actum apprehendentis quod quid est. Quod quidem non similiter competit subiecto et passioni: cum subiectum definiatur absolute, quia in definitione eius non ponitur aliquid, quod sit extra essentiam ipsius; passio autem definitur cum dependentia ad subiectum, quod in eius definitione ponitur. Unde, ex quo non eodem modo cognoscuntur, non est mirum si eorum diversa praecognitio sit" (*In I Post. anal.*, lc.2).

[105] "(...) primum enim quod in intellectum cadit, est ens" (*De Pot.*, q.9 a.7 ad 15); "Cum autem ens sit primum quod in intellectu concipitur oportet quod quidquid in intellectum cadit, intelligatur ut ens"

primer principio, el cual de algún modo depende y deriva de la primera noción: *no es posible ser y no ser al mismo tiempo*[106]. Tal principio, por ser el primero y más fundamental, está implicado a su vez en toda otra enunciación[107]. Como veremos,

---

(*ibid.*, rsc.); "Cum autem ens sit id quod primo cadit in conceptione intellectus, ut Avicenna dicit, oportet quod omne aliud nomen vel sit synonymum enti (...); vel addat aliquid ad minus secundum rationem" (*De Verit.*, q.21 a.1); "(...) omnis cognitio intellectualis vel rationalis est entium: illud enim quod primo acquiritur ab intellectu est ens, et id in quo non invenitur ratio entis non est capabile ab intellectu" (*In De Causis*, lc.6); "Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens" (I, q.16 a.4 ad 2); "(...) ens autem et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna in principio suae Metaphysicae" (*De ente et ess.*, prooem.); "(...) magis universalia secundum simplicem apprehensionem sunt primo nota, nam primo in intellectu cadit ens, ut Avicenna dicit" (*In I Metaph.*, lc.2); "(...) illud ergo est prius secundum rationem, quod prius cadit in conceptione intellectus. Primo autem in conceptione intellectus cadit ens: quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, inquantum est actu, ut dicitur in IX Metaphys. Unde ens est proprium obiectum intellectus: et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile" (I, q.5 a.2). En este último texto se da una razón de por qué el *ens* es la *prima conceptio*; en definitiva se debe a otro principio que ya hemos visto: algo es cognoscible en la medida en que es en acto; ya que el ente se dice desde el ser: "(...) nomen entis ab esse imponitur" (*In I Sent.*, d.19 q.5 a.1); "(...) nomen entis sumitur ab esse rei" (*In I Sent.*, d.25 q.1 a.4); "(...) ens sumitur ab actu essendi" (*De Verit.*, q.1 a.1); "(...) nomen autem entis ab actu essendi sumitur" (*ibid.*, rsc.3); "(...) hoc vero nomen ens, imponitur ab actu essendi" (*In IV Metaph.*, lc.2), y el ser es el acto por excelencia: "(...) hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum" (*De Pot.*, q.7 a.2 ad 9); "(...) ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius" (*In De Causis*, lc.6), por eso el ente es el objeto del entendimiento, y así "(...) unumquodque cognoscibile est inquantum est ens" (*In I Phys.*, lc.1).

[106] Este primer principio aparece formulado de diversos modos, aunque vienen a expresar en el fondo lo mismo: "(...) ad philosophum potius pertinet consideratio dignitatum, inquantum ad ipsum pertinet consideratio entis in communi, ad quod per se pertinent huiusmodi principia prima, ut maxime apparet in eo quod est maxime primum principium, scilicet quod impossibile est idem esse et non esse" (*In III Metaph.*, lc.5); "(...) primum omnium principiorum, scilicet quod de unoquoque est affirmatio vel negatio vera" (*In I Post. anal.*, lc.2); "Veritas autem enuntiationis reducitur in prima principia per se nota sicut in primas causas; et praecipue in hoc principium, quod affirmatio et negatio non sunt simul vera, ut dicit Avicenna" (*In I Sent.*, d.19 q.5 a.1); "Necesse est enim quod sicut omnia entia reducuntur ad aliquod primum, ita oportet quod principia demonstrationis reducantur ad aliquod principium (...). Hoc autem est, quod non contingit idem simul esse et non esse. Quod quidem ea ratione primum est, quia termini eius sunt ens et non ens, qui primo in consideratione intellectus cadunt" (*In XI Metaph.*, lc.5). De este primer principio, que suele llamarse de *no contradicción*, se sigue el principio así llamado de *identidad*, que también de algún modo aparece expresado en las obras de sto. Tomás, como en el siguiente texto: "Est enim una ratio et una causa in omnibus, quam impossibile est ignorari; sicut nec alia communia, quae dicuntur communes animi conceptiones, ignorari possibile est. Huius autem ratio est, quia unumquodque est unum sibiipsi. Unde unumquodque de se praedicatur" (*In VII Metaph.*, lc.17), o en este otro: "(...) quaecumque uni et eidem sunt eadem, sibiinvicem sunt eadem" (*In IV Metaph.*, lc.2; cf. *In VII Metaph.*, lc.3; *ibid.*, lc.5; *In Boeth. de ebdom.*, lc.4). En el texto que exponemos a continuación, sto. Tomás distingue entre dos formulaciones de lo que parecería ser el mismo principio de no contradicción, como si se tratara de dos principios distintos: "Et exemplificat [Aristoteles] de primis principiis maxime sicut quod necesse est de unoquoque aut affirmare aut negare. Et aliud principium est quod impossibile est idem simul esse et non esse" (*In III Metaph.*, lc.5). Se podría afirmar quizá que se trata del mismo principio, pero considerado desde dos puntos de vista complementarios: el lógico o *predicativo* y el ontológico o *entitativo*.

[107] "Dicendum, quod in scientiis speculativis semper ex aliquo prius noto proceditur, tam in demonstrationibus propositionum, quam etiam in inventionibus diffinitionum: sicut enim ex propositionibus praecognitis aliquis devenit in cognitionem conclusionis, ita ex conceptione generis et differentiae et causarum rei aliquis devenit in cognitionem speciei. Hic autem non est possibile in infinitum procedere, quia sic omnis scientia periret, et quantum ad demonstrationes, et quantum ad diffinitiones,

esta *prima conceptio* y este *primum principium* serán objeto de una consideración privilegiada en la metafísica[108]. De hecho, en algunos pasajes sto. Tomás establece una relación e incluso un paralelismo entre la *prima conceptio* y el *primum principium*: así como existe una primera noción (la noción de *ente*), existe también un primer principio (*el ente no puede ser y no ser al mismo tiempo*), el cual se sigue de ésta[109].

---

cum infinita non sit pertransire; unde omnis consideratio scientiarum speculativarum reducitur in aliqua prima, quae quidem homo non habet necesse addiscere aut invenire, ne oporteat in infinitum procedere, sed eorum notitiam naturaliter habet. Et huius modi sunt principia demonstrationum indemonstrabilia, ut 'omne totum est maius sua parte', et similia, in quae omnes demonstrationes scientiarum reducuntur, et etiam primae conceptiones intellectus, ut entis, et unius, et huiusmodi, in quae oportet reducere omnes diffinitiones scientiarum praedictarum" (*BDT*, q.6 a.4, 96-118).

[108] "Quod autem huiusmodi principia communia pertineant ad considerationem primae philosophiae, huius ratio est quia cum omnes primae propositiones per se sint, quorum praedicata sunt de ratione subiectorum; ad hoc quod sint per se notae quantum ad omnes, oportet quod subiecta et praedicata sint nota omnibus. Huiusmodi autem sunt communia, quae in omnium conceptione cadunt; ut ens et non ens, et totum et pars, aequale et inaequale, idem et diversum, et similia quae sunt de consideratione philosophi primi. Unde oportet, quod propositiones communes, quae ex huiusmodi terminis constituuntur, sint principaliter de consideratione philosophi primi" (*In XI Metaph.*, lc.4).

[109] El texto más elocuente, en el que además se hace referencia explícita a las dos operaciones del entendimiento, es el siguiente: "(...) cum duplex sit operatio intellectus: una, qua cognoscit quod quid est, quae vocatur indivisibilium intelligentia: alia, qua componit et dividit: in utroque est aliquod primum: in prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens; nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium, impossibile est esse et non esse simul, dependet ex intellectu entis, sicut hoc principium, omne totum est maius sua parte, ex intellectu totius et partis: ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et dividentis. Nec aliquis potest secundum hanc operationem intellectus aliquid intelligere, nisi hoc principio intellecto. Sicut enim totum et partes non intelliguntur nisi intellecto ente, ita nec hoc principium omne totum est maius sua parte, nisi intellecto praedicto principio firmissimo" (*In IV Metaph.*, lc.6). Otros textos paralelos: "In his autem quae in apprehensione omnium cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis: et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur in IV Metaphys." (I-II q.94 a.2); "Cum natura semper ordinetur ad unum, unius virtutis oportet esse naturaliter unum obiectum (...). Intellectus igitur cum sit una vis, est eius unum naturale obiectum, cuius per se et naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet esse id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita (...). Quod non est aliud quam ens. Naturaliter igitur intellectus noster cognoscit ens, et ea quae sunt per se entis inquantum huiusmodi; in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia, ut non esse simul affirmare et negare, et alia huiusmodi. Haec igitur sola principia intellectus noster naturaliter cognoscit, conclusiones autem per ipsa" (*C.G.*, II c.83); "(...) quaelibet propositio, cuius praedicatum est in ratione subiecti, est immediata et per se nota, quantum est in se. Sed quarundam propositionum termini sunt tales, quod sunt in notitia omnium, sicut ens, et unum, et alia quae sunt entis, in quantum ens: nam ens est prima conceptio intellectus. Unde oportet quod tales propositiones non solum in se, sed etiam quoad omnes, quasi per se notae habeantur. Sicut quod, non contingit idem esse et non esse; et quod, totum sit maius sua parte: et similia" (*In I Post. anal.*, lc.5); "(...) illae propositiones sunt maxime notae quae utuntur terminis quos omnes intelligunt. Ea autem quae in omni intellectu cadunt, sunt maxime communia quae sunt: ens, unum et bonum" (*In Boeth. de ebdom.*, lc.2); "(...) veritas et cognitio principiorum indemonstrabilium dependet ex ratione terminorum, cognito enim quid est totum et quid pars, statim cognoscitur quod omne totum est maius sua parte. Cognoscere autem rationem entis et non entis, et totius et partis, et aliorum quae consequuntur ad ens, ex quibus sicut ex terminis constituuntur principia indemonstrabilia, pertinet ad sapientiam" (I-II, q.66 a.5 ad

En base a lo que acabamos de ver, no creemos que sea sostenible, al menos como doctrina de sto. Tomás, la distinción que algunos autores, en pos de Cayetano, establecen entre el *ens primum cognitum* y el *ens commune*, que constituiría el objeto de la metafísica[110].

4); "Primum enim quod cadit in imaginatione intellectus, est ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu; sicut primum quod cadit in credulitate intellectus, sunt dignitates, et praecipue ista, contradictoria non esse simul vera: unde omnia alia includuntur quodammodo in ente unite et indistincte, sicut in principio" (*In I Sent.*, d.8 q.1 a.3). Cf. también *De Verit.*, q.11 a.1; *In III Metaph.*, lc.5. Elders había hecho notar este aspecto de la epistemología tomista: "Según Santo Tomás no hay solamente un primer concepto al cual todos los otros puedan ser reducidos, hay también un primer juicio al cual pueden ser reducidos todos los juicios ulteriores" (L. ELDERS, *El conocimiento del ser y el acceso a la metafísica*, en «Sapientia», 35 (1980), p. 581); "(...) at the level of knowledge concepts acquired later are a contraction of the first concepts, and all judgments a determination of the first principles" (L. ELDERS, *Faith and Science*, p. 140).

[110] Tal parece ser la opinión de Elders (cf. L. ELDERS, *Faith and Science*, p. 108). En efecto, para Elders el *ens commune* no es "(...) idéntico al concepto del 'ens primum cognitum', que en su indeterminación y generalidad es nuestra primera y primitiva expresión del ser real de las cosas" (L. ELDERS, *La naturaleza de la metafísica según san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino*, en «Autour de Saint Thomas d'Aquin», t.I: "Les commentaires sur les oeuvres d'Aristote. La métaphysique de l'être", FAC - Tabor, Paris - Brugge, 1987, p. 178).

1. La *indivisibilium intelligentia*

Sto. Tomás, en pos de Aristóteles, suele dar a la primera operación del entendimiento, que podríamos llamar *conceptualización*, el nombre de *indivisibilium intelligentia*, aunque también la denomina usando otras expresiones[111]. A veces se sirve de alguna circunlocución para referirse a ella[112].

La tarea de esta operación consiste en aprehender la esencia, quididad o naturaleza de la cosa, captar el *qué es* (*quid sit*; de ahí deriva el término "quiditas"), el modo de ser de algo, su forma o *especie*, sus características esenciales, sea como un *todo* (la *forma totius*), o también como una parte (alguna forma accidental)[113]; mientras que el fruto o producto de esta operación es la formación del concepto,

---

[111] Por ejemplo: "simplex conceptio alicuius" (*In I Periherm.*, lc.5 n.17); "intelligentia indivisibilium sive incomplexorum" (*In I Post. Anal.*, lc.1); "formatio quiditatis" (*De Verit.*, q.1 a.3 ad 1); "quidditas simplex" (*De spirit. creat*., a.9 ad 6); "primi intellectus, idest intelligentiae indivisibilium" (*In III De an.*, lc.13). Ya vimos que también en algún caso le asigna el nombre de "simplex apprehensio". A veces hace referencia a los nombres que dan a tal operación los filósofos árabes o, sin especificar, otros filósofos: "(...) et hanc arabes vocant formationem, vel imaginationem per intellectum" (*De spirit. creat.*, a.9 ad 6); "(...) una quarum dicitur a quibusdam imaginatio intellectus, quam Philosophus nominat intelligentiam indivisibilium, (...), quae alio etiam nomine formatio dicitur" (*In I Sent.*, d.19 q.5 a.1 ad 7); "(...) etiam et apud arabes prima intellectus operatio vocatur imaginatio intellectus" (*De Verit.*, q.14 a.1); "(...) haec operatio a quibusdam dicitur informatio intellectus sive imaginatio per intellectum" (*In I Post. Anal.*, lc.1); "(...) et haec operatio vocatur a philosophis formatio vel simplex intelligentia" (*In III Sent.*, d.23 q.2 a.2 qc.1).

[112] Con tales circunlocuciones a veces expresa el objeto de esta operación, o el término o fruto de la misma: "(...) una operationum intellectus est, secundum quod intelligit indivisibilia" (*In III de an*., lc.11); "Una qua format simplices rerum quidditates" (*De Verit.*, q.14 a.1); "Una qua intelligit quod quid est" (*De spirit. creat.*, a.11 ad 7); "(...) una quae comprehendit quidditates simplices rerum" (*In III Sent.*, d.23 q.2 a.2 qc.1); "(...) in actu intellectus quiditatem rerum formantis; (...) in intellectu formante quidditates rerum vel diffinitiones" (*De Verit.*, q.1 a.3); "(...) actum apprehendentis quod quid est" (*In I Post. anal.*, lc.2); "(...) qua intelligit, quid est unumquodque" (*BDT*, q.5 a.3).

[113] "Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei, secundum quam res intellecta aliquem gradum in entibus obtinet, sive sit res completa, ut totum aliquod, sive res incompleta, ut pars vel accidens" (*BDT*, q.5 a.3); "(...) intellectus format simplices conceptiones rerum intelligendo quod quid est uniuscuiusque rei" (*In VI Metaph.*, lc.4); "(...) per quam scilicet apprehendimus de unoquoque quid est" (II-II, q.83 a.1 ad 3); "(...) prima operatio respicit quidditatem rei" (*In I Sent.*, d.19 q.5 a.1 ad 7); "(...) qua apprehendit quidditates rerum" (*In I Sent.*, d.38 q.1 a.3); "(...) per quam scilicet intellectus apprehendit essentiam uniuscuiusque rei in seipsa" (*In I Periherm.*, prooem.); "(...) essentia est id quod per diffinitionem significatur" (*De ente et ess.*, c.6); "(...) intellectus apprehendit rem intellectam secundum propriam essentiam, seu definitionem" (*In I Periherm.*, lc.10).

entendido como *verbum* o *conceptio intellectus*[114], noción (*ratio*)[115] o definición[116] de algo, que se expresa por el término y se significa por la *vox incomplexa*[117], por cuyo medio se concibe y se dice lo que algo es[118].

La *definición* es el signo de la primera operación del entendimiento[119]: expresa lo que algo es, y por ello lo que es distintivo o característico de algo[120]. Por eso, la *ratio* y la *definitio* son equivalentes y convertibles[121], aunque no coinciden del todo[122]. Es importante captar la naturaleza de la definición como distinta de la enunciación, pues muchas veces no se llega a percibir la diferencia entre ambas. En efecto, la definición se encuentra en el orden *quiditativo*[123]. Por tanto, a pesar de su apariencia, propiamente no es de carácter proposicional[124]. Sin embargo, la definición se ordena a la proposición propiamente dicha[125], pues se trata, como

---

[114] "(...) verbum intellectus nostri, (...), est id ad quod operatio intellectus nostri terminatur, quod est ipsum intellectum, quod dicitur conceptio intellectus; sive sit conceptio significabilis per vocem incomplexam, ut accidit quando intellectus format quidditates rerum; sive per vocem complexam, quod accidit quando intellectus componit et dividit" (*De Verit.*, q.4 a.2).

[115] "(...) intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat definitio" (*C.G.*, I c.53); "(...) ratio quam nomen significat est definitio rei" (*In IV Metaph.*, lc.16).

[116] "Intellectus enim sua actione format rei definitionem" (*De Pot.*, q.8 a.1); "(...) per quam intellectus format in seipso definitionem, vel conceptum alicuius incomplexi" (*Quodl.*, V q.5 a.2); "(...) secundum operationem suam, quae dicitur indivisibilium intelligentia, format definitionem" (*Super Ev. Ioann.*, c.1 lc.1).

[117] En efecto, el concepto es significado por el *terminum incomplexum* (cf. *Quodl.*, V q.5 a.2) y es expresado por la *vox incomplexa* (cf. *In III Sent.*, d.23 q.2 a.2 qc.1) o el *nomen*: "Nomen autem est vox significativa ad placitum simplicis intellectus, quod est similitudo rei" (*In I Periherm.*, lc.10); "Huiusmodi autem simplices conceptiones intellectus sunt, quas primo voces significant. Unde dicitur in IV Metaphysicae quod ratio, quam significat nomen, est definitio. Et ideo signanter dicit: quorum primorum hae notae sunt, ut scilicet referatur ad primas conceptiones a vocibus primo significatas" (*In I Periherm.*, lc.2).

[118] "(...) definitio enim significat quid est res" (*C.G.*, I c.21); "(...) quod quid erat esse est substantia, et ratio significativa eius est definitio" (*In VIII Metaph.*, lc.1); "(...) quod quid erat esse est id quod significat definitio. Definitio autem significat naturam speciei" (*ibid.*, lc.3); "(...) quod quid est esse est id quod definitio significat" (*In VII Metaph.* lc.5).

[119] Cf. *In I Sent.*, d.19 q.5 a.1 ad 7.

[120] "Per hoc autem quod scitur de re quid est, scitur res prout est ab aliis distincta: unde et definitio, quae significat quid est res, distinguit definitum ab omnibus aliis" (*C.G.*, III c.46).

[121] "(...) rationes terminorum, idest definitiones" (*In II De an.*, lc.3); "(...) ratio quam significat nomen, est definitio, ut dicitur in IV Metaphys." (I, q.13 a.6).

[122] "Non enim omnis ratio, qua nomen per rationem exponitur, idem est quod definitio; nec nomen expositum per quamcumque rationem, semper est definitum; sed alicui determinatae rationi competit quod sit definitio; illi scilicet quae significat unum" (*In VII Metaph.*, lc.4).

[123] "(...) definitio est oratio significans quid est esse; definitio enim quidditatem rei significat" (*In I Sent.*, d.33 q.1 a.1 ad 1); "Definitio enim est ratio, quam significat nomen" (*In I Post. anal.*, lc.4).

[124] "Definitio enim oratio quaedam est, et tamen si ad rationem hominis, idest definitionem non addatur aut est, quod est verbum, aut erat, aut fuit, quae sunt casus verbi, aut aliquid huiusmodi, idest aliquod aliud verbum seu casus verbi, nondum est oratio enunciativa" (*In I Periherm.*, lc.8).

[125] "(...) licet definitio in se non sit propositio in actu, est tamen in virtute propositio quia cognita

hemos dicho, de un acto imperfecto, ya que no basta por sí solo para alcanzar la perfección o el coronamiento del proceso cognoscitivo, y por ello de por sí está ordenado a completarse por medio de la segunda operación del entendimiento[126]. Esto se debe a la precariedad de nuestra *virtus intellectiva*, la cual requiere de una multiplicidad de actos, operaciones y términos intencionales para lograr su objetivo.

Como ya aludimos antes, podemos encontrar en este orden epistemológico un cierto fundamento objetivo, que justifica y legitima el valor de esta operación del entendimiento. En efecto, la aprehensión intelectiva se funda, por una parte, en la complejidad de la cosa conocida, la cual puede ser conocida según diversos aspectos inteligibles (esto posibilita el estudio *analítico* de la misma[127]), y por otra, en la *flexibilidad* que permite tal complejidad de cara a un conocimiento que no es *comprensivo* o *exhaustivo*, sino sólo *adecuado* (como se suele decir, usando la terminología escolástica), de modo que no hace falta agotar la inteligibilidad del ob-

---

definitione, apparet definitionem de subiecto vere praedicari" (*In I Post. anal.*, lc.5); "(...) quaedam positio est, quae accipit aliquam partem enunciationis, scilicet affirmationem vel negationem; quod significat cum dicit: ut dico aliquid esse aut non esse. Et haec positio suppositio dicitur, quia tanquam veritatem habens supponitur. Alia autem positio est, quae non significat esse vel non esse, sicut definitio, quae positio dicitur" (*ibid.*). Por lo anterior, ya que aún no se afirma ni niega nada, en la definición no se encuentra propiamente la verdad ni la falsedad, a no ser *per accidens*: "(...) non idem est, quod quid est unitas, quod neque verum, neque falsum significat, et esse unitatem, quod significat verum vel falsum" (*ibid.*); "(...) cum definitio non sit propositio significans esse vel non esse" (*ibid.*); "(...) illi qui definiunt, non manifestant quia est. (...) adhuc restat quaestio propter quid oporteat poni esse id quod definitur; (...). Et hoc ideo quia termini, idest rationes definitivae, non declarant quod illud de quo assignantur, aut sit aut possibile sit esse; sed semper, assignata tali ratione, licet quaerere quare oporteat tale aliquid esse" (*In II Post. anal.*, lc.6).

[126] "Intellectus autem noster, apprehendendo incomplexa, nondum pertingit ad ultimam suam perfectionem, quia adhuc est in potentia respectu compositionis vel divisionis (...). Sed veritas consequitur intellectum nostrum in sui perfecta cognitione, quando iam usque ad compositionem pervenit" (*C.G.*, I c.59).

[127] "Intellectus vero ea quae sunt in esse coniuncta, interdum disiunctim accipere potest, quando unum eorum in alterius rationem non cadit" (*C.G.*, I c.54); "Quia vero propria ratio unius distinguitur a propria ratione alterius; distinctio autem est pluralitatis principium" (*ibid.*); "Quamvis enim ad veritatem cognitionis necesse sit ut cognitio rei respondeat, non tamen oportet ut idem sit modus cognitionis et rei. Quae enim coniuncta sunt in re, interdum divisim cognoscuntur" (*C.G.*, II c.75); "Ea vero quae sunt coniuncta in rebus intellectus potest distinguere, quando unum eorum non cadit in ratione alterius" (*In I Periherm.*, lc.10); "(...) intellectus tamen potest ea [accidentia] per se intelligere, cum sit natus dividere ea quae secundum naturam coniuncta sunt" (*In VII Metaph.*, lc.1); "(...) per operationem animae dividuntur quandoque quae secundum rem conjuncta, et summe unum sunt" (*In III Sent.*, d.27 q.2 a.4 qc.2); "Nihil enim prohibet duorum adinvicem coniunctorum, unum intelligi absque hoc quod intelligatur aliud" (*In III De an.*, lc.8); "(...) licet intellectus possit aliqua coniuncta dividere, non tamen omnia: non enim potest dividere illa quorum unum est de ratione alterius; non enim potest dividere animal ab homine" (*De Pot.*, q.8 a.4 ad 11); "Nihil enim prohibet, si aliqua duo coniunguntur in re, quin unum eorum repraesentari possit etiam in sensu sine altero: unde color mellis vel pomi videtur a visu sine eius sapore. Sic igitur intellectus intelligit naturam universalem per abstractionem ab individualibus principiis" (*De unit. intell.*, c.5). Lo anterior se funda en el siguiente principio: "Non enim necesse est ut ea quae intellectus separatim intelligit, separatim esse habeant in rerum natura" (*De subst. separ.*, c.2).

jeto para alcanzar un conocimiento verdadero de la cosa[128]. Precisamente la naturaleza de esta primera operación es la que legitima y hace posible la abstracción intelectiva[129].

El resultado de esta operación, desde el punto de vista cognoscitivo, es la consideración *absoluta* o *abstracta* de la naturaleza o quididad de una cierta cosa[130], sea que se trate de algo completo o subsistente en sí mismo (una sustancia o especie), o incompleto e inherente a otra cosa (un accidente)[131]. Esta consideración permite una *precisión* de las condiciones individualizantes del objeto considerado[132], así como de sus limitaciones espacio-temporales (su *hic et nunc*)[133]. De ahí el carácter *universal* del concepto que resulta de esta aprehensión intelectiva (tal concepto es aplicable a una multiplicidad de individuos, y lo es *ubique et semper*)[134]. Esta dimensión abstracta es una de las características esenciales del cono-

---

[128] "Non enim exigitur ad veritatem apprehensionis, ut quia apprehendit rem aliquam, apprehendat omnia quae insunt ei" (*In II De an.*, lc.12).

[129] "(...) multa sunt coniuncta secundum rem, quorum unum non est de intellectu alterius: sicut album et musicum coniunguntur in aliquo subiecto, et tamen unum non est de intellectu alterius, et ideo potest unum separatim intelligi sine alio. Et hoc est unum intellectum esse abstractum ab alio" (*In II Phys.*, lc.3); "(...) eorum quae sunt in rebus coniuncta, contingit unum sine altero intelligi, et vere, dummodo unum eorum non sit in ratione alterius. (...) Sic ergo separando secundum intellectum, quae sunt secundum rem coniuncta modo praedicto, non contingit falsitas" (*In III De an.*, lc.12); "(...) multa sunt quae non possunt actu separari, quae tamen animo et cogitatione separantur: cuius ratio est, quia alio modo sunt res in anima, et alio modo sunt in materia. Potest ergo esse quod aliquid ex eo ipso modo quo est in materia, habet inseparabilem coniunctionem ad aliud; et tamen secundum quod est in anima, non habet inseparabilem coniunctionem ad ipsum, quia scilicet ratio unius est distincta a ratione alterius" (*In Boeth. de ebdom.*, lc.4).

[130] "(...) intellectus intelligit absolute cuiusque rei quidditatem sive essentiam per seipsam, puta quid est homo vel quid album vel quid aliud huiusmodi" (*In I Periherm.*, lc.3); cf. R.W. SCHMIDT, *The Domain of Logic...*, p. 178.

[131] "Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei, secundum quam res intellecta aliquem gradum in entibus obtinet, sive sit res completa, ut totum aliquod, sive res incompleta, ut pars vel accidens" (*BDT*, q.5 a.3).

[132] "(...) omnis forma in supposito singulari existens, per quod individuatur, communis est multis, vel secundum rem vel secundum rationem saltem (...). Et hoc ideo, quia intellectus intelligit naturam cuiuslibet speciei per abstractionem a singulari, unde esse in uno supposito singulari vel in pluribus, est praeter intellectum naturae speciei, unde, servato intellectu naturae speciei, potest intelligi ut in pluribus existens" (I, q.13 a.9); "(...) ea quae sunt diversa numero, sunt unum specie, quia natura speciei secundum se considerata est una" (*De subst. separ.*, c.8); cf. R.W. SCHMIDT, *The Domain of Logic...*, pp. 180-181.

[133] "By virtue of the cognoscitive power called intellect, man can know the quiddity of material things as represented in the phantasms of the higher internal senses. Such intellectual knowledge, of its nature, abstracts from the *hic et nunc* inasmuch as it is knowledge which lays aside the individuating material conditions of the thing known and considers only the quiddity or essence" (L. FERRARI, *"Abstractio totius" and "Abstractio totalis"*, en «Thomist», 24 (1961), p. 73).

[134] "Differt autem sensus ab intellectu et ratione; quia intellectus vel ratio est universalium, quae sunt ubique et semper; sensus autem est singularium quae sunt hic et nunc. Et ideo sensus secundum suam propriam rationem non est cognoscitivus nisi praesentium" (*De sensu et sensato*, lc.1); "Unumquodque autem, secundum rationem suae speciei, abstrahit ab hic et nunc, propter quod dicitur quod universalia sunt ubique et semper" (I, q.46 a.2).

cimiento intelectivo humano, que lo distinguen de modo neto del conocimiento meramente sensitivo[135].

Finalmente, en cuanto al valor cognoscitivo de esta primera operación, sto. Tomás afirma que, aun teniendo en cuenta que en ella no se alcanza aún formalmente la verdad, sin embargo hay que destacar que no cabe en ella el error[136], a no ser *per accidens*, ya que la quididad es el objeto propio del entendimiento, y de cara al objeto propio sólo es posible el error *per accidens*[137].

2. La *compositio vel divisio intellectus*

Por su parte, la segunda operación, por la que el entendimiento compone y divide (podríamos llamarla *enjuiciación* o *predicación*), también es denominada por sto. Tomás por medio de una gama de formulaciones, sobre todo de modo indirecto, a través de algunas circunlocuciones, que expresan el acto que se lleva a cabo en la misma[138]. Tal acto consiste precisamente en *componer* o *dividir* dos con-

---

[135] Así lo pone en evidencia, de modo magistral, el mismo sto. Tomás, en el pasaje de *In I Post. anal.*, lc.42. En otro texto, el aquinate resalta la diferencia que existe entre la primera operación del entendimiento y el *phantasma*: "(...) [Aristoteles] inquirit in quo differant primi intellectus, idest intelligentiae indivisibilium, cum non sint phantasmata. Et respondet, quod non sunt sine phantasmatibus, sed tamen non sunt phantasmata, quia phantasmata sunt similitudines particularium, intellecta autem sunt universalia ab individuantibus conditionibus abstracta: unde phantasmata sunt indivisibilia in potentia, et non in actu" (*In III De an.*, lc.13).

[136] "Et haec intelligentia est in his circa quae non est falsum: tum quia incomplexa non sunt vera neque falsa, tum quia intellectus non decipitur in eo quod quid est" (*In III De an.*, lc.11); "Sed licet ipsum intelligibile incomplexum non sit neque verum neque falsum, tamen intellectus intelligendo ipsum verus est, inquantum adaequatur rei intellectae" (*ibid.*); "(...) intellectus apprehendens quod quid est absque compositione et divisione, semper est verus" (*In I Periherm.*, lc.3); "Verum autem et falsum, etsi sint in mente, non tamen sunt circa illam operationem mentis, qua intellectus format simplices conceptiones, et quod quid est rerum" (*In VI Metaph.*, lc.4).

[137] "(...) quod quid est [est] primum obiectum intellectus: unde sicut visus nunquam decipitur in proprio obiecto, ita neque intellectus in cognoscendo quod quid est" (*In III De an.*, lc.11); "Sciendum tamen est, quod in cognoscendo quod quid est, contingit esse deceptionem per accidens, dupliciter, ratione compositionis intervenientis. Uno modo prout definitio unius rei est falsa ad aliam rem, sicut definitio circuli est falsa ad triangulum. Alio modo, prout partes definitionis non cohaerent sibi invicem; et tunc definitio est falsa simpliciter; ut si aliquis ponat in definitione alicuius animalis insensibile; unde in illis in quorum definitione nulla est compositio, non contingit esse deceptionem; sed oportet ea, vel intelligere vere, vel nullo modo" (*ibid.*); "(...) circa quod quid est non decipitur intellectus nisi per accidens: aut enim per intellectum attingit aliquis quod quid est rei, et tunc vere cognoscit quid est res; aut non attingit, et tunc non apprehendit rem illam. Unde circa eam non verificatur neque decipitur. Propter quod dicit Aristoteles in tertio De anima, quod sicut sensus circa propria obiecta semper est verus, ita intellectus circa quod quid est, quasi circa proprium obiectum" (*In IX Metaph.*, lc.11); cf. también *In I Sent.*, d.19 q.5 a.1 ad 7; *C.G.*, I cc. 58-59.

[138] En efecto, en ocasiones sto. Tomás no le asigna un nombre determinado, sino que más bien describe su acción: "Alia vero, qua componit et dividit, scilicet enuntiationem affirmativam vel negativam formando" (*BDT*, q.5 a.3); "(...) secundum operationem, qua componit et dividit (...)" (*ibid.*); "(...) secundum vero operationem suam, qua componit et dividit (...)" (*Super Ev. Ioann.*, c.1 lc.1);"Alia eius operatio est per quam componit et dividit" (*In VI Metaph.*, lc.4); "Alia operatio intel-

ceptos o términos, por medio de una cópula verbal, dando lugar a una enunciación[139], la cual puede ser afirmativa o negativa[140], según se trate propiamente de una composición o de una división[141]. Así como la definición es el término o producto de la simple aprehensión, la proposición afirmativa o negativa es el resultado y la expresión de la operación de componer o dividir[142]. Entre ambos tipos de enunciaciones se da una oposición contradictoria[143].

Para clarificar la relación y la diferencia que existe entre la composición y división del entendimiento y la *indivisibilium intelligentia* veremos a continuación

---

lectus est secundum quam componit et dividit, affirmando vel negando" (*De Verit.*, q.14 a.1). Otras veces la llama simplemente "compositio et divisio" (vgr. II-II, q.83 a.1 ag.3; *In III de An.*, lc.11); "compositio vel divisio intellectus" (*In I Post. anal.*, lc.1); o "intellectus componentis et dividentis" (vgr. *In I Periherm.*, prooem. y lc.5; *De spirit. creat.*, a.11 ad 7; *Quodl.* V, q.5 a.2; *De Verit.*, q.1 a.3). También respecto a la segunda operación sto. Tomás reporta en algún pasaje los términos con los que se tradujeron al latín los vocablos árabes correspondientes: "(...) etiam et apud arabes (...) secunda autem vocatur fides, ut patet ex verbis Commentatoris in III De anima" (*De Verit.*, q.14 a.1); "Aliam vero ponit, scilicet compositionem et divisionem intellectuum, quam arabes vocant credulitatem vel fidem" (*De spirit. creat.*, a.9 ad 6); "(...) alia est quam dicunt fidem, quae consistit in compositione vel divisione propositionis" (*In I Sent.*, d.19 q.5 a.1 ad 7).

[139] La enunciación es así el *signo* de esta segunda operación del entendimiento (cf. *In I Sent.*, d.19 q.5 a.1 ad 7). "(...) enuntiatio significat compositionem et divisionem intellectus" (I, q.85 a.2 ad 3). A veces sto. Tomás habla simplemente de *oratio*: "(...) secundum vero significatur per orationem" (*Quodl.* V, q.5 a.2). La *oratio* es un término más general o amplio; la enunciación es un tipo particular de oración. Así, aunque no lo mencione expresamente, se puede suponer que cuando habla de *oratio* a nivel de la segunda operación del ententimiento se está refiriendo en concreto a la *oratio enunciativa* (cf. *In I Periherm.*, lc.8).

[140] "(...) enunciatio vel est affirmativa, per quam scilicet enunciatur aliquid esse, vel est negativa per quam significatur aliquid non esse" (*In I Periherm.*, lc.9); "(...) enunciatio dividitur in affirmationem et negationem. (...) simplex enunciatio est vox significativa de eo quod est aliquid: quod pertinet ad affirmationem; vel non est aliquid: quod pertinet ad negationem" (*ibid.*, lc.8); "(...) affirmatio est enunciatio alicuius de aliquo, scilicet per modum compositionis, negatio vero est enunciatio alicuius ab aliquo, scilicet per modum divisionis" (*ibid.*); "Esse autem, in quo consistit compositio intellectus, ut affirmatio, compositionem quamdam et unionem indicat: non esse vero, quod significat negatio, tollit compositionem, et designat pluralitatem et diversitatem" (*In IX Metaph.*, lc.11). En otro texto, sto. Tomás hace una doble consideración de estos dos tipos de enunciaciones, desde dos puntos de vista complementarios: el lógico (*ex parte intellectus*), según el cual la enunciación afirmativa o negativa significan la composición o división del entendimiento; y el real u ontológico (*ex parte rei*), según el cual la enunciación afirmativa o negativa significan el ser o no ser de algo (cf. *In I Periherm.*, lc.8). Existe así una relación estrecha entre ambos órdenes, la cual es puesta en evidencia de modo singular en la enunciación, la cual significa, por una parte, la segunda operación del entendimiento, y por otra, la situación real de las cosas o, usando una expresión tomista, "qualiter se habeat veritas rerum" (cf. *In I De Caelo et M.*, lc.22).

[141] "Haec quidem simplex enunciatio est, quae scilicet unum significat (...) ut aliquid de aliquo, idest per modum compositionis, vel aliquid ab aliquo, idest per modum divisionis" (*In I Periherm.*, lc.8).

[142] "Intellectus enim sua actione format rei definitionem, vel etiam propositionem affirmativam seu negativam" (*De Pot.*, q.8 a.1).

[143] "(...) est enim contradictio oppositio affirmationis et negationis. Unde altera pars eius est affirmatio, quae praedicat aliquid de aliquo; altera vero negatio, quae removet aliquid ab aliquo" (*In I Post. anal.*, lc.5); cf. también *In VI Metaph.*, lc.4.

las características de la segunda operación, presentándolas en contraste con las de la primera.

En primer lugar, con la segunda operación del entendimiento se alcanza formalmente la verdad o la falsedad[144], la adecuación o la inadecuación[145], la conformidad o disconformidad[146] conocida[147] entre lo que el entendimiento, componiendo o dividiendo, afirma o niega de la cosa, y lo que la cosa es en sí misma[148]. Por ello, mientras que en la aprehensión intelectiva no se podía dar propiamente el error, en la composición o división, en cambio, sí cabe tal posibilidad[149], si bien este error no puede alcanzar a las verdades fundamentales que se conocen de modo espontáneo e inmediato[150]. Otro elemento característico de la segunda operación es su ca

---

[144] "(...) veritas et falsitas praecipue in iudicio animae existunt" (*De Verit.*, q.1 a.10); "(...) cum solum circa compositionem et divisionem sit veritas et falsitas in intellectu, (...)" (*In I Periherm.*, lc.3); "Veri enim ratio consistit in adaequatione rei et intellectus; idem autem non adaequatur sibi ipsi sed aequalitas diversorum est; unde ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu, ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens inter quae adaequatio attendi potest. (...) verum per prius dicitur de compositione vel divisione intellectus" (*De Verit.*, q.1 a.3); "(...) in intellectu autem primo et principaliter invenitur veritas et falsitas in iudicio componentis et dividentis" (*De Verit.*, q.1 a.11); "(...) in hac sola secunda operatione intellectus est veritas et falsitas, secundum quam non solum intellectus habet similitudinem rei intellectae, sed etiam super ipsam similitudinem reflectitur, cognoscendo et diiudicando ipsam" (*In VI Metaph.*, lc.4).

[145] "(...) in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est per quamdam similationem ad ipsum, completur relatio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis" (*In I Sent.*, d.19 q.5 a.1).

[146] "(...) intellectus dicitur verus secundum quod conformatur rei, falsus autem secundum quod discordat a re" (*In I Periherm.*, lc.3).

[147] "(...) intellectus autem potest huiusmodi habitudinem conformitatis cognoscere; et ideo solus intellectus potest cognoscere veritatem (...). Cognoscere autem praedictam conformitatis habitudinem nihil est aliud quam iudicare ita esse in re vel non esse: quod est componere et dividere; et ideo intellectus non cognoscit veritatem, nisi componendo vel dividendo per suum iudicium. Quod quidem iudicium, si consonet rebus, erit verum, puta cum intellectus iudicat rem esse quod est, vel non esse quod non est. Falsum autem quando dissonat a re, puta cum iudicat non esse quod est, vel esse quod non est. Unde patet quod veritas et falsitas sicut in cognoscente et dicente non est nisi circa compositionem et divisionem " (*In I Periherm.*, lc.3).

[148] "(...) verum et falsum consistit in compositione" (*In III de an.*, lc.11); "(...) dictio, qua dicit intellectus aliquid de aliquo, sicut contingit in affirmatione, semper est aut vera, vel falsa (...). Veritas enim et falsitas consistit in quadam adaequatione vel comparatione unius ad alterum, quae quidem est in compositione vel divisione intellectus" (*ibid.*); "(...) semper est compositio, ubi est veritas et falsitas; quae nunquam invenitur in intellectu, nisi per hoc quod intellectus comparat unum simplicem conceptum alteri" (*In I Periherm.*, lc.3). Cuando se habla de composición en estos textos, se entiende en sentido amplio, y por tanto abarca también la división, como hace notar el mismo sto. Tomás (cf. *ibid.*).

[149] "(...) in intellectu potest esse falsum, secundum quod componit et dividit, non autem secundum quod cognoscit quod quid est, idest essentiam rei" (*In I Periherm.*, lc.2); "(...) sicut visus non semper verus est in iudicando de his quae sunt adiuncta proprio obiecto, puta si album est homo, vel non, sic intellectus non semper est verus in componendo aliquid alicui" (*In III De an.*, lc.11). Este error sólo se da en el hombre, debido de nuevo a su poca virtualidad intelectiva, y no, según sto. Tomás, en los ángeles: "Sic enim se habent intelligendo substantiae separatae, si penitus sunt sine materia, sicut cum nos intelligimus, quod quid est: et ideo in earum intellectu non contingit esse falsum" (*ibid.*).

[150] "Secundae autem operationi admiscetur falsitas etiam per se: non quidem quantum ad primas affirmationes quas naturaliter intellectus cognoscit, ut sunt dignitates, sed quantum ad consequentes:

rácter judicial o *judicativo*: en virtud de ella, el entendimiento juzga si lo aprehendido corresponde o no a una cosa[151], lo cual es expresado precisamente por medio del verbo *ser*[152]. Por eso suele atribuírsele el nombre de *juicio*, del cual deriva el *valor cognoscitivo* que tiene lo significado por éste, en base al parangón que se implica entre lo que se *juzga* ser la cosa y lo que la cosa misma que es *juzgada* es realmente. Si hay adecuación entre ambos términos, el valor del acto cognoscitivo es *positivo*: se trata de una enunciación *verdadera*. En caso contrario, el valor será negativo: la enunciación será *falsa*.

De lo anterior se deriva otro aspecto típico de la composición - división: la *applicatio* o la *remotio* (según se trate de una afirmación o negación)[153], la cual, a su vez, hace referencia a la *conversio ad phantasmata*[154]. En esta operación se con

---

quia rationem inducendo contingit errare per applicationem unius ad aliud" (*In I Sent.*, d.19 q.5 a.1 ad 7); "In his autem quae sunt naturaliter nota, nullus potest errare: in cognitione enim principiorum indemonstrabilium nullus errat" (*C.G.*, III c.46); "(...) non contingit in speculativis intellectum errare circa cognitionem primorum principiorum, quin semper repugnet omni ei quod contra principia dicitur" (*In II Sent.*, d.39 q.3 a.1).

[151] "(...) quando incipit iudicare de re apprehensa, tunc ipsum iudicium intellectus est quoddam proprium ei quod non invenitur extra in re; sed quando adaequatur ei quod est extra in re, dicitur iudicium verum; tunc autem iudicat intellectus de re apprehensa quando dicit aliquid esse vel non esse, quod est intellectus componentis et dividentis" (*De Verit.*, q.1 a.3); "Intellectus autem conformitate sui ad rem intelligibilem cognoscere potest: sed tamen non apprehendit eam secundum quod cognoscit de aliquo quod quid est, sed quando iudicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum. Et hoc facit componendo et dividendo" (I, q.16 a.2).

[152] "(...) non est verum vel falsum, nisi quando additur esse vel non esse, per quae exprimitur iudicium intellectus" (*In I Periherm.*, lc.3); "(...) *esse* et *est*, significant compositionem propositionis, quam facit intellectus componens et dividens" (*In V Metaph.*, lc.9); "Cum enim dicimus aliquid esse, significamus propositionem esse veram. Et cum dicimus non esse, significamus non esse veram; et hoc sive in affirmando, sive in negando" (*ibid.*); "(...) ens quoddam dicitur quasi verum, idest quod nihil aliud significat nisi veritatem. Cum enim interrogamus si homo est animal, respondetur quod est; per quod significatur, propositionem praemissam esse veram. Et eodem modo non ens significat quasi falsum. Cum enim respondetur, non est, significatur quod proposita oratio sit falsa. Hoc autem ens, quod dicitur quasi verum, et non ens, quod dicitur quasi falsum, consistit circa compositionem et divisionem. Voces enim incomplexae neque verum neque falsum significant; sed voces complexae, per affirmationem aut negationem veritatem aut falsitatem habent. Dicitur autem hic affirmatio compositio, quia significat praedicatum inesse subiecto. Negatio vero dicitur hic divisio, quia significat praedicatum a subiecto removeri" (*In VI Metaph.*, lc.4); "(...) hoc ipsum esse quod significat veritatem, et non esse quod significat falsitatem (quia qui dicit, homo est albus, significat hoc esse verum; qui dicit, non est albus, significat hoc esse falsum): hoc, inquam, esse et non esse, uno modo dicitur, scilicet in compositione, scilicet quod est verum si componitur in re quod intellectus componit: falsum autem si non componitur in re quod intellectus componit, intelligens aut denuncians" (*In IX Metaph.*, lc.11); "(...) circa intelligibilia, cum aliquid intelligimus asserimus sic esse" (*In III De an.*, lc.4).

[153] "(...) in omni propositione aliquam formam significatam per praedicatum, vel applicat alicui rei significatae per subiectum, vel removet ab ea" (I, q.16 a.2); "Componit autem aut dividit applicando intelligibilia prius abstracta ad res" (*C.G.*, II c.96).

[154] "(...) intellectus speciem universalem, quam a singularibus abstraxit, applicat formae singulari in imaginatione servatae" (*In II Sent.*, d.3 q.3 a.3 ad 1); "(...) illas rationes applicat ad res etiam particulares, quarum sunt, adminiculo inferiorum virium" (*BDT*, q.5 a.2); "(...) intellectus noster et abstrahit species intelligibiles a phantasmatibus, inquantum considerat naturas rerum in universali; et tamen intelligit eas in phantasmatibus, quia non potest intelligere etiam ea quorum species abstrahit,

cluye el ciclo cognoscitivo, volviendo a la cosa existente concreta, presentada a través de los sentidos exteriores e interiores por medio de la *species sensibilis*, de modo que en el juicio intelectivo están implicadas de una u otra manera las diversas potencias cognoscitivas del alma. Por eso el juicio del entendimiento constituye el coronamiento del proceso gnoseológico, y por ello a través de éste se alcanza formalmente la perfección del conocimiento: la verdad, la adecuación conocida entre el entendimiento y la cosa[155].

Esto último implica la capacidad propia del entendimiento humano de reflexionar completamente sobre sí mismo a través de la *reditio completa* - lo que hoy llamaríamos la consciencia, la autoconciencia, o autotransparencia -, en virtud de la cual es consciente de sus propios actos cognoscitivos y de la naturaleza de éstos de adecuarse a las cosas[156].

---

nisi convertendo se ad phantasmata" (I, q.85 a.1 ad 5); "Intellectus noster, secundum statum praesentis vitae, naturalem respectum habet ad naturas rerum materialium; unde nihil intelligit nisi convertendo se ad phantasmata" (I, q.88 a.1); "(...) intellectus et abstrahit a phantasmatibus; et tamen non intelligit actu nisi convertendo se ad phantasmata" (I, q.85 a.5 ad 2); "(...) potentiae sensitivae sunt nobis necessariae ad intelligendum non solum in acquisitione scientiae, sed etiam in utendo scientia iam acquisita. Non enim possumus considerare etiam ea quorum scientiam habemus, nisi convertendo nos ad phantasmata" (*Q.D. de an*. a.15);"Indiget tamen [anima intellectiva] in hac vita convertere se ad phantasmata, ad hoc quod actu intelligat, non solum ut abstrahat species a phantasmatibus, sed etiam ut species habitas phantasmatibus applicet" (*Super I ad Cor.*, c.13 lc.3); "(...) natura lapidis, vel cuiuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem" (I, q.84 a.7); "Intellectus autem humanus non convertitur ad sensibilia nisi mediantibus phantasmatibus, per quae species intelligibiles a sensibilibus accipit, et in quibus considerans de sensibilibus iudicat et ea disponit" (II-II, q.175 a.4). Cf. L. ELDERS, *Faith and Science*, p. 135, nota 78.

[155] "(...) veritas est in intellectu (...) sicut consequens actum intellectus et sicut cognita per intellectum: consequitur namque intellectus operationem secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est" (*De Verit.*, q.1 a.9); "Cum autem omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam naturae suae, necesse est quod intellectus, inquantum est cognoscens, sit verus inquantum habet similitudinem rei cognitae, quae est forma eius inquantum est cognoscens. Et propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas definitur. Unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem. (...) Intellectus autem conformitate sui ad rem intelligibilem cognoscere potest: sed tamen non apprehendit eam secundum quod cognoscit de aliquo quod quid est, sed quando iudicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum. Et hoc facit componendo et dividendo. (...) perfectio enim intellectus est verum ut cognitum. Et ideo, proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente: non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est" (I, q.16 a.2). Sto. Tomás, siguiendo a Aristóteles, toma como una de las definiciones *formales* de la verdad ("secundum id in quo formaliter ratio veri perficitur") precisamente la siguiente: "(...) et Philosophus dicit IV Metaphysicae quod diffinientes verum dicimus 'cum dicitur esse quod est aut non esse quod non est'" (*De Verit.*, q.1 a.1). Cf. J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, P. Hartmann, 1964², p. 33; J. MARITAIN, *Siete lecciones sobre el ser y los primeros principios de la razón especulativa*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1944, pp. 38-39.

[156] "(...) illa quae sunt perfectissima in entibus, ut substantiae intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditione completa: in hoc enim quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodam modo extra se procedunt; secundum vero quod cognoscunt se cognoscere, iam ad se redire incipiunt quia actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum" (*De Verit.*, q.1 a.9).

En efecto, la enunciación o el juicio, que constituye el término de esta segunda operación, consiste en una confrontación o un parangón entre el entendimiento y la cosa, o mejor, entre lo que el entendimiento concibe de la cosa y la cosa como es en sí misma[157]. De ahí su valencia veritativa: a través del juicio, se entra en el ámbito de lo verdadero y lo falso, de lo adecuado o inadecuado, según haya conformidad o discrepancia entre lo que se juzga y la cosa misma[158]. También lo anterior implica la naturaleza intencional del juicio, como bien hace notar el mismo sto. Tomás[159], pues lo que importa no es el modo como se lleva a cabo el acto cognoscitivo, sino el contenido y el significado epistémico del mismo. En efecto, el *ser* intencional, predicado en la proposición, se confronta y se mide con el *ser* de la cosa misma, el cual constituye el punto de referencia y el criterio para establecer el valor cognoscitivo del juicio emitido[160]. Es cierto que, como acabamos de ver, existe una relación entre el *esse intentionale* y el *esse naturale*. De hecho, sto. Tomás mismo nos da pie para usar esta terminología[161]. Sin embargo, hay que evi-

---

[157] "(...) quando incipit iudicare de re apprehensa, tunc ipsum iudicium intellectus est quoddam proprium ei quod non invenitur extra in re; sed quando adaequatur ei quod est extra in re, dicitur iudicium verum; tunc autem iudicat intellectus de re apprehensa quando dicit aliquid esse vel non esse, quod est intellectus componentis et dividentis" (*De Verit.*, q.1 a.3).

[158] "(...) enunciatio est oratio in qua verum vel falsum est" (*In I Periherm.*, lc.8); "(...) per comparationem ad rem, ex qua dependet veritas et falsitas intellectus et enunciationis. Cum enim enunciatur aliquid esse vel non esse secundum congruentiam rei, est oratio vera; alioquin est oratio falsa" (*ibid.*, lc.9); "(...) affirmatio est vera, quando significat esse de eo quod est; et negatio, quando significat non esse de eo quod non est; et hoc ens compositionem significat, quam intellectus componens et dividens adinvenit" (*In II Sent.*, d.34 q.1 a.1); "(...) non enim aliud est magis falsum quam dicere non esse quod est, aut esse quod non est. Et nihil aliud est magis verum quam dicere esse quod est, aut non esse quod non est. Patet igitur, quod quicumque dicit aliquid esse, aut dicit verum, aut dicit falsum: si dicit verum, oportet ita esse, quia verum est esse quod est. Si dicit falsum, oportet illud non esse, quia falsum nihil aliud est quam non esse quod est. Et similiter si dicit hoc non esse, si dicit falsum, oportet esse; si verum, oportet non esse" (*In IV Metaph.*, lc.16).

[159] "Cum enim veritas intellectus sit adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est vel non esse quod non est, ad illud in intellectu veritas pertinet quod intellectus dicit, non ad operationem qua illud dicit. Non enim ad veritatem intellectus exigitur ut ipsum intelligere rei aequetur, cum res interdum sit materialis, intelligere vero immateriale: sed illud quod intellectus intelligendo dicit et cognoscit, oportet esse rei aequatum, ut scilicet ita sit in re sicut intellectus dicit" (*C.G.*, I c.59).

[160] "Ex hoc enim quod aliquid in rerum natura est, sequitur veritas et falsitas in propositione, quam intellectus significat per hoc verbum est prout est verbalis copula" (*In V Metaph.*, lc.9); "(...) hoc modo se habent orationes enunciativae ad veritatem sicut et res ad esse vel non esse (quia ex eo quod res est vel non est, oratio est vera vel falsa)" (*In I Periherm.*, lc.15); "(...) esse rei est causa verae existimationis quam mens habet de re" (*In II Metaph.*, lc.2); "Ex hoc autem in intellectu nostro componente potest provenire falsitas, in quantum iudicat aliquid esse vel non esse" (*Q.D. De malo*, q.16 a.6 rsc.1); "(...) compositio enuntiabilis significat aliquod esse rei, et sic Deus per suum esse, quod est eius essentia, est similitudo omnium eorum quae per enuntiabilia significantur" (I, q.14 a.14 ad 2).

[161] "(...) sensus recipit formam sine materia, quia alterius modi esse habet forma in sensu, et in re sensibili. Nam in re sensibili habet esse naturale, in sensu autem habet esse intentionale et spirituale" (*In II De an.*, lc.24); "Si autem tempus consequatur motum animae, sequetur quod res non comparentur ad tempus nisi mediante anima; et sic tempus erit non res naturae, sed intentio animae, ad modum intentionis generis et speciei" (*In IV Phys.*, lc.17).

tar la confusión entre ambos órdenes. En efecto, sto. Tomás, en pos de Aristóteles, suele hacer hincapié en la diferencia que existe entre el *ser-cópula* (de orden lógico o mental) y el *ser-acto del ente* (de orden ontológico o real)[162]. Por último, conviene hacer notar que el *esse intentionale* se subordina y se ordena al *esse naturale*[163].

Otro aspecto complementario de la naturaleza del juicio deriva de su carácter de *compositio*: como dijimos, en el juicio se recupera la unidad de la cosa, fragmentada por las diversas aprehensiones parciales con las que nos vamos formando una idea de la misma[164]. En cuanto a la naturaleza de esta *compositio*, sto. Tomás insiste claramente en su carácter *lógico*, pues, aunque existe una cierta proporción

---

[162] "(...) secundum Philosophum 5 Metaph., esse duobus modis dicitur. Uno modo secundum quod significat veritatem propositionis, secundum quod est copula; et sic, ut Commentator ibidem dicit, ens est praedicatum accidentale; et hoc esse non est in re, sed in mente, quae conjungit praedicatum cum subjecto, ut dicit Philosophus in 6 Metaph. (...). Alio modo dicitur esse, quod pertinet ad naturam rei, secundum quod dividitur secundum decem genera; et hoc quidem esse est in re, et est actus entis resultans ex principiis rei" (*In III Sent.*, d.6 q.2 a.2); "(...) ens dicitur dupliciter. Uno modo quod significat essentiam rei extra animam existentis; (...). Alio modo secundum quod significat veritatem propositionis (...). Sed hoc esse non est nisi esse rationis" (*In II Sent.*, d.37 q.1 a.2); "(...) esse, dupliciter dicitur, ut patet per Philosophum in V Metaph. (...). Uno modo, secundum quod est copula verbalis significans compositionem cuiuslibet enuntiationis quam anima facit: unde hoc esse non est aliquid in rerum natura, sed tantum in actu animae componentis et dividentis. (...). Alio modo esse dicitur actus entis in quantum est ens, idest quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura. Et sic esse non attribuitur nisi rebus ipsis quae in decem generibus continentur; unde ens a tali esse dictum per decem genera dividitur" (*Quodl.*, IX q.2 a.2, co.).

[163] "(...) the verb 'est' primarily signifies actual, real existence (as its 'focal meaning'). But this signification is extended also to rationate beings, which exists in a secondary, derivative sense, owing this derivative existence to the real existence of real beings, whether these be subsistent individuals, or real forms inhering therein [cf. in Meta 4.1]" (G. KLIMA, *On Being and Essence in St. Thomas Aquinas's Metaphysics and Philosophy of Science*, en «Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy», vol. II, p. 216).

[164] "(...) in qualibet propositione affirmativa vera, oportet quod praedicatum et subiectum significent idem secundum rem aliquo modo, et diversum secundum rationem. Et hoc patet tam in propositionibus quae sunt de praedicato accidentali, quam in illis quae sunt de praedicato substantiali (...). Huic vero diversitati quae est secundum rationem, respondet pluralitas praedicati et subiecti: identitatem vero rei significat intellectus per ipsam compositionem" (I, q.13 a.12); "(...) intellectus formans enuntiationem accipit duo quae sunt diversa secundum modum et idem secundum rem. Unde secundum diversitatem rationum format praedicatum et subjectum, et secundum identitatem componit" (*In I Sent.*, d.4 q.2 a.1 ad 1); "(...) quando aliqua multa accipiuntur quocumque modo unita, simul intelliguntur: simul enim intelligit totum continuum, non partem post partem; et similiter simul intelligit propositionem, non prius subiectum et postea praedicatum; quia secundum unam totius speciem omnes partes cognoscit" (*C.G.*, I c.55); "Si enim intellectus intelligat hominem et animal unumquodque secundum se, ut sunt duo quaedam, intelligit ea consequenter duabus conceptionibus simplicibus, non formans ex eis affirmationem neque negationem. Cum autem ex eis format compositionem vel divisionem, intelligit ambo ut unum, inquantum scilicet ex eis aliquod unum fit: sicut etiam partes cuiuslibet totius intelligit intellectus ut unum, intelligendo ipsum totum. Non enim intelligit domum intelligendo prius fundamentum et postea parietem et postea tectum; sed omnia ista intelligit simul, inquantum ex eis fit unum. Similiter intelligit praedicatum et subiectum simul, inquantum ex eis fit unum, scilicet affirmatio et negatio" (*In VI Metaph.*, lc.4). Cf. M.-V. LEROY, *Le savoir spéculatif*, en «Revue Thomiste», 48 (1948), pp. 244-245; J. MARITAIN, *Distinguir para unir o los grados del saber*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1947, vol. I, pp. 162-163.

entre el orden lógico y el ontológico[165], ambos no son idénticos, sobre todo en cuanto al modo[166].

Tal *compositio*, a su vez, implica una *comparatio*, no sólo entre dos nociones, sino entre las cosas mismas significadas por ellas[167]. Esta *comparatio* es en cierto modo análoga a la que se da entre las proposiciones que constituyen un raciocinio, en el que se da una *comparatio* de la conclusión con las premisas o principios, mientras que en la enunciación lo que se compara es el predicado con el sujeto[168].

También es propio de la segunda operación intelectiva su carácter predicativo[169]: se enuncia o predica algo (una cierta *ratio* significada por el predicado) de

---

[165] "Cum autem intellectus compositionem format, accipit duo, quorum unum se habet ut formale respectu alterius: unde accipit id ut in alio existens, propter quod praedicata tenentur formaliter. Et ideo, si talis operatio intellectus ad rem debeat reduci sicut ad causam, oportet quod in compositis substantiis ipsa compositio formae ad materiam, aut eius quod se habet per modum formae et materiae, vel etiam compositio accidentis ad subiectum, respondeat quasi fundamentum et causa veritatis, compositioni, quam intellectus interius format et exprimit voce. Sicut cum dico, Socrates est homo, veritas huius enunciationis causatur ex compositione formae humanae ad materiam individualem, per quam Socrates est hic homo: et cum dico, homo est albus, causa veritatis est compositio albedinis ad subiectum: et similiter est in aliis. Et idem patet in divisione" (*In IX Metaph.*, lc.11); "(...) sicut ex compositione formae ad subjectum vel ad materiam, relinquitur quoddam esse substantiale vel accidentale; ita etiam intellectus compositionem privationis cum subjecto per quoddam esse significat. Sed hoc esse non est nisi esse rationis, cum in re potius sit non esse" (*In II Sent.*, d.37 q.1 a.2).

[166] "Similitudo rei recipitur in intellectu secundum modum intellectus, et non secundum modum rei. Unde compositioni et divisioni intellectus respondet quidem aliquid ex parte rei; tamen non eodem modo se habet in re, sicut in intellectu. (...) differt compositio intellectus a compositione rei: nam ea quae componuntur in re, sunt diversa; compositio autem intellectus est signum identitatis eorum quae componuntur. Non enim intellectus sic componit, ut dicat quod homo est albedo; sed dicit quod homo est albus, idest habens albedinem: idem autem est subiecto quod est homo, et quod est habens albedinem. Et simile est de compositione formae et materiae: nam animal significat id quod habet naturam sensitivam, rationale vero quod habet naturam intellectivam, homo vero quod habet utrumque, Socrates vero quod habet omnia haec cum materia individuali; et secundum hanc identitatis rationem, intellectus noster unum componit alteri praedicando" (I, q.85 a.5 ad 3); "(...) compositio et divisio, in quibus est verum et falsum, est in mente, et non in rebus. Invenitur siquidem et in rebus aliqua compositio; sed talis compositio efficit unam rem, quam intellectus recipit ut unum simplici conceptione. Sed illa compositio vel divisio, qua intellectus coniungit vel dividit sua concepta, est tantum in intellectu, non in rebus. Consistit enim in quadam duorum comparatione conceptorum; sive illa duo sint idem secundum rem, sive diversa" (*In VI Metaph.*, lc.4).

[167] "(...) si consideremus ea quae sunt circa intellectum secundum se, semper est compositio, ubi est veritas et falsitas; quae nunquam invenitur in intellectu, nisi per hoc quod intellectus comparat unum simplicem conceptum alteri. Sed si referatur ad rem, quandoque dicitur compositio, quandoque dicitur divisio. Compositio quidem, quando intellectus comparat unum conceptum alteri, quasi apprehendens coniunctionem aut identitatem rerum, quarum sunt conceptiones; divisio autem, quando sic comparat unum conceptum alteri, ut apprehendat res esse diversas. Et per hunc etiam modum in vocibus affirmatio dicitur compositio, in quantum coniunctionem ex parte rei significat; negatio vero dicitur divisio, in quantum significat rerum separationem" (*In I Periherm.*, lc.3); cf. R.W. SCHMIDT, *The Domain of Logic...*, pp. 202-203.

[168] "(...) sicut in intellectu ratiocinante comparatur conclusio ad principium, ita in intellectu componente et dividente comparatur praedicatum ad subiectum" (I, q.58 a.4).

[169] La predicación se da en el caso de la composición; en el de la división, en cambio, se da más bien la *remoción*, que es lo opuesto a la predicación.

algo (otra *ratio* significada por el sujeto), en base a lo que se constata en la realidad misma[170], sea de modo directo e inmediato (por experiencia), sea de modo indirecto y mediato (por demostración, a través de algún raciocinio). En una enunciación básica, el predicado corresponde a alguna quididad abstracta, una noción universal, mientras que el sujeto se refiere más bien a la cosa concreta de la que se predica tal quididad[171]. Tal enunciación básica se podría expresar con la fórmula: "esto es algo"[172].

Por otra parte, mientras la primera operación consideraba el aspecto quiditativo de la cosa, su esencia o naturaleza, la segunda considera su aspecto *existencial*: el ser mismo de la cosa[173], y por eso mismo, por medirse o confrontarse con el ser de la cosa, se alcanza la verdad o falsedad, según que la cosa *sea* realmente como yo digo que es o no lo sea. Así, el ser mismo de la cosa es la causa de la verdad o falsedad de mi juicio sobre la misma[174]. Nótese, sin embargo, que el ser que es afir

---

[170] "Praedicatio enim est quiddam quod completur per actionem intellectus componentis et dividentis, habens fundamentum in re ipsa unitatem eorum quorum unum de altero dicitur" (*De ente et ess.*, c.3); "(...) affirmatio est enunciatio significans aliquid de aliquo" (*In II Periherm.*, lc.1); "(...) affirmatio (...) praedicat aliquid de aliquo; (...) negatio (...) removet aliquid ab aliquo" (*ibid.*); "Non est autem intelligendum quod hoc quod dixit: quod est et quod non est, sit referendum ad solam existentiam vel non existentiam subiecti, sed ad hoc quod res significata per praedicatum insit vel non insit rei significatae per subiectum" (*In I Periherm.*, lc.9); "(...) affirmatio est enunciatio alicuius de aliquo, per quod significatur esse; et negatio est enunciatio alicuius ab aliquo quod significat non esse" (*ibid.*, lc.8).

[171] "Dicitur autem subiectum de quo alia dicuntur, vel sicut superiora de inferioribus, ut genera et species et differentiae; vel sicut accidens praedicatur de subiecto, ut accidentia communia et propria" (*In VII Metaph.*, lc.2); "Componit autem aut dividit applicando intelligibilia prius abstracta ad res" (*C.G.*, II c.96); "(...) complexum, in quo designatur comparatio incomplexi ad rem per notam compositionis aut divisionis" (*C.G.*, I c.59).

[172] Sto. Tomás expresa de un modo mucho más preciso y profundo algo semejante: "(...) praedicatum est quasi pars formalis enunciationis, subiectum autem est pars materialis ipsius" (*In I Periherm.*, lc.10).

[173] "Secunda vero operatio respicit ipsum esse rei" (*BDT*, q.5 a.3); "(...) prima operatio respicit quidditatem rei; secunda respicit esse ipsius" (*In I Sent.*, d.19 q.5 a.1 ad 7); "Alia autem [operationem] comprehendit esse rei, componendo affirmationem, quia etiam esse rei ex materia et forma compositae, a qua cognitionem accipit, consistit in quadam compositione formae ad materiam, vel accidentis ad subjectum" (*In I Sent.*, d.38 q.1 a.3); "(...) verum respicit ipsum esse simpliciter et immediate" (I, q.16 a.4); "(...) intellectus noster, cujus cognitio a rebus oritur, quae esse compositum habent, non apprehendit illud esse nisi componendo et dividendo" (*In I Sent.*, d.38 q.1 a.3 ad 2).

[174] "Cum autem in re sit quidditas ejus et suum esse, veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate, sicut et nomen entis ab esse imponitur (...). Unde dico, quod ipsum esse rei est causa veritatis, secundum quod est in cognitione intellectus" (*In I Sent.*, d.19 q.5 a.1); "Nam ex eo quod res est vel non est, oratio vera vel falsa est" (*In V Metaph.*, lc.9); "(...) qui putat dividi quod est divisum in rebus, verus est in sua opinione; ut qui putat hominem non esse asinum: et similiter qui putat componi quod est compositum in rebus, ut qui putat hominem esse animal. Ille autem mentitur in opinando, qui e contrario habet res aliter in sua opinione, quam res sint in sua natura: ut qui putat hominem asinum, aut non esse animal: quia quando aliquid est aut non est, tunc dicitur verum vel falsum" (*In IX Metaph.*, lc.11); "(...) verum significat esse rei" (*De Verit.*, q.1 a.1 sc.3); "Cum igitur significare esse sit proprium affirmationis, et significare non esse sit proprium negationis (...)" (*In I Periherm.*, lc.8); "(...) enunciatio est (...) vox significativa de eo quod est, quae est differentia specifica

mado por el juicio y al cual éste se refiere no es propiamente el *actus essendi*, sino más bien la existencia de la cosa, la *realidad* de ésta[175]. Se trata, pues, del reconocimiento de la cosa como efectivamente existente, como *ens*. El elemento propio, característico del juicio respecto de la simple aprehensión es el verbo, -que, en última instancia, puede resolverse en el verbo *ser* -, el cual aporta tanto la temporalidad[176], como la conjunción (cópula) y la predicación[177]. Sin embargo, el verbo no basta por sí solo para que haya composición o división, y se alcance la verdad o falsedad: hace falta que éste se conjugue con el nombre, al menos de modo implícito[178].

3. Especificidad de ambas operaciones

Por último conviene recalcar la especificidad de las dos operaciones del entendimiento, las cuales son realmente distintas, lo cual implica que cada una de ellas tiene un objeto específicamente diverso e irreductible. En efecto, no es posible *conceptualizar* lo que es captado por medio de la composición o división

---

affirmationis, vel de eo quod non est, in quo tangitur differentia specifica negationis" (*ibid.*); "(...) affirmatio est enunciatio alicuius de aliquo, per quod significatur esse; et negatio est enunciatio alicuius ab aliquo quod significat non esse" (*ibid.*).

[175] "(...) cum dicitur verum est id quod est, *li* est non accipitur ibi secundum quod significat actum essendi sed secundum quod est nota intellectus componentis, prout scilicet affirmationem propositionis significat, ut sit sensus: verum est id quod est, id est cum dicitur esse de aliquo quod est" (*De Verit.*, q.1 a.1 ad 1); "Nec hoc debet movere, quod in Deo idem est essentia et esse, (...). Nam hoc intelligitur de esse quo Deus in seipso subsistit, quod nobis quale sit ignotum est, sicut eius essentia. Non autem intelligitur de esse quod significat compositionem intellectus. Sic enim esse Deum sub demonstratione cadit, dum ex rationibus demonstrativis mens nostra inducitur huiusmodi propositionem de Deo formare qua exprimat Deum esse" (*C.G.*, I c.12). Cf. L. ELDERS, *Faith and Science*, pp. 110-111); M.-V. LEROY, *Le savoir spéculatif*, pp. 244-245.

[176] "Potest enim intellectus omnia dividere et secundum praesens tempus et secundum praeteritum, et secundum futurum, et vere et false. Sic igitur patet quod cum compositio non solum sit secundum praesens tempus, sed secundum praeteritum et futurum" (*In III de An.*, lc.11).

[177] "Tertio modo dicitur esse quod significat veritatem compositionis in propositionibus, secundum quod est dicitur copula: et secundum hoc est in intellectu componente et dividente quantum ad sui complementum; sed fundatur in esse rei, quod est actus essentiae" (*In I Sent.*, d.33 q.1 a.1 ad 1).

[178] "(...) cum solum circa compositionem et divisionem sit veritas et falsitas in intellectu, consequens est quod ipsa nomina et verba, divisim accepta, assimilentur intellectui qui est sine compositione et divisione; sicut cum homo vel album dicitur, si nihil aliud addatur: non enim verum adhuc vel falsum est; sed postea quando additur esse vel non esse, fit verum vel falsum. (...) Et sicut nomen per se positum non significat verum vel falsum, ita nec verbum per se dictum" (*In I Periherm.*, lc.3); "(...) verbum non significat rem esse vel non esse, sed nec ipsum ens significat rem esse vel non esse. (...) compositio, in qua consistit veritas et falsitas, non potest intelligi, nisi secundum quod innectit extrema compositionis" (*In I Periherm.*, lc.5).

del entendimiento, pues en tal intento desnaturalizaríamos lo que pretendemos captar a través de esta operación mental. La quididad es algo diverso del ser. Mientras la primera es definible, el segundo es sólo afirmable o negable. En este sentido, el ser que es objeto de la segunda operación es algo *indefinible*; sólo se puede reconocer, constatar, afirmar o negar. Este hecho será importante para reconocer la verdadera naturaleza de la metafísica como ciencia, como recientemente han hecho notar algunos autores[179]. Asimismo, tal ser es *incomunicable*: no es algo genérico, ni abstraíble, o universalizable, sino que es algo propio, exclusivo de cada cosa[180].

Por otra parte, ya que, como vimos antes, en los entes creados hay una distinción real entre ser y esencia, no basta con captar la esencia para conocer la cosa, pues el ser queda fuera de ésta[181]. Hace falta completar esta aprehensión de la esencia con la afirmación de que ésta se realiza en un ente; hay que conocerla como existiendo, como siendo ejercida, actuada, en la realidad[182]. Tal es precisamente la tarea del juicio[183].

También en base a la distinción entre la simple aprehensión y la composición o división se entiende la diversidad que hay entre la consideración de algo *secundum rationem tantum* y la consideración *secundum esse*, que se revelará fundamental para distinguir entre la *abstractio* y la *separatio*, como veremos dentro de poco. En efecto, como ya vimos al analizar el *BDT*, sto. Tomás se sirve precisamente del análisis de las dos operaciones del entendimiento, y de la diversidad fundamental que existe entre ambas, para establecer la distinción entre una *abstractio* propiamente dicha, en la cual, por su carácter quiditativo, no hay falsedad, y una *separatio*, en la cual no es legítima una *dissonantia* con la realidad, ya que es de carácter predicativo o enunciativo.

Existen, por tanto, dos planos u órdenes epistemológicos cuya diferencia hay que respetar, so pena de caer en el error que condujo a Platón a afirmar la subsistencia de las *species* o *ideas* y de los números:

---

179 "Saisir l'originalité propre du jugement et sa primauté au point de vue de la perfection de la connaissance, c'est ouvrir la voie à une authentique philosophie de l'être" (M.-V. LEROY, *Le savoir spéculatif*, p. 245).

180 "(...) nihil ponitur in genere secundum esse suum, sed ratione quidditatis suae; quod ex hoc patet, quia esse uniuscuiusque est ei proprium, et distinctum ab esse cuiuslibet alterius rei; sed ratio substantiae potest esse communis: propter hoc etiam Philosophus dicit, quod ens non est genus" (*De Pot.*, q.7 a.3); "(...) illa enim quae secundum eamdem rationem sunt in diversis, sunt eis communia secundum rationem substantiae sive quidditatis, sed sunt discreta secundum esse" (*De Verit.*, q.2 a.11).

181 "Quicquid enim non est de intellectu essentiae vel quiditatis, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his quae sunt partes essentiae intelligi potest. Omnis autem essentia vel quiditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo" (*De ente et ess.*, c.4).

182 Cf. É. GILSON, *L'être et l'essence*, Vrin, Paris, 1948, pp. 286-287.

183 "(...) ratio veritatis in duobus consistit: in esse rei, et in apprehensione virtutis cognoscitivae proportionata ad esse rei" (*In I Sent.*, d.19 q.5 a.2).

"Et quia Plato non consideravit quod dictum est de duplici modo abstractionis, omnia quae diximus abstrahi *per intellectum*, posuit abstracta esse *secundum rem*"[184].

C) *Abstrahere multipliciter dicitur*

La abstracción es un concepto análogo. Existen, en efecto, diversos tipos de abstracción, así como existen diversos tipos de materia de la cual se puede abstraer. Vamos, pues, a presentarlos y analizarlos brevemente:

1. La *abstracción* de los sentidos externos e internos

[184] I, q.85 a.1 ad 2.

Ya a nivel de conocimiento sensitivo se puede hablar de una cierta abstracción, pues ya en este orden se da una cierta *inmaterialización* o *espiritualización* del objeto, sin la cual no sería posible aprehenderlo[185]. También puede hablarse de una abstracción sensitiva desde otro punto de vista: cada sentido capta un aspecto de la cosa y *prescinde* de los demás[186].

Aquello de lo que se prescinde en esta *abstracción sensitiva*, entendida en este sentido amplio, es la materia física signada o concreta, es decir, la *materialidad* de la cosa[187], pero no se prescinde de la *materia sensible individual*[188], y así se

---

[185] "Oportet autem esse diversum gradum huiusmodi esse immaterialis. Unus enim gradus est secundum quod in anima sunt res sine propriis materiis, sed tamen secundum singularitatem et conditiones individuales, quae consequuntur materiam. Et iste est gradus sensus, qui est susceptivus specierum individualium sine materia, sed tamen in organo corporali" (*Q.D. De an.*, a.13); "(...) sensus est susceptivus specierum sine materia" (*In III De an.*, lc.13); "Et per hunc etiam modum forma sensibilis alio modo est in re quae est extra animam, et alio modo in sensu, qui suscipit formas sensibilium absque materia, sicut colorem auri sine auro" (I, q.84 a.1); "(...) ipse sensus est susceptivus specierum sensibilium sine materia" (*In De causis*, lc.18); "Est autem duplex immutatio, una naturalis, et alia spiritualis. Naturalis quidem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale, sicut calor in calefacto. Spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale; ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata. Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus. Alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent dum alterantur" (I, q.78 a.3); "(...) forma recipitur in patiente sine materia, inquantum patiens assimilatur agenti secundum formam, et non secundum materiam. Et per hunc modum, sensus recipit formam sine materia, quia alterius modi esse habet forma in sensu, et in re sensibili. Nam in re sensibili habet esse naturale, in sensu autem habet esse intentionale et spirituale" (*In II De an.*, lc.24). La razón de fondo de esto es la siguiente: "Omne enim patiens recipit aliquid ab agente secundum quod est agens. Agens autem agit per suam formam, et non per suam materiam: omne igitur patiens recipit formam sine materia" (*ibid.*); "(...) quamvis qualitates corporales non possint esse in mente, possunt tamen (in) ea esse similitudines corporearum qualitatum, et secundum has mens rebus corporeis assimilatur" (*De Verit.*, q.10 a.4 ad 5); "(...) sensitivas potentias, in quibus formae sunt medio modo inter modum intelligibilem et modum materialem. Conveniunt siquidem cum formis intelligibilibus inquantum sunt formae sine materia; cum materialibus vero formis, inquantum nondum sunt a conditionibus materiae denudatae: et ideo potest esse actio et passio suo modo inter res materiales et potentias sensitivas, et similiter inter has et inter intellectum" (*De Verit.*, q.8 a.9); "(...) species quae est in sensu, abstrahitur a rebus ipsis" (*De Verit.*, q.2 a.6); "(...) similitudo quae est in sensu, abstrahitur a re ut ab obiecto cognoscibili, et ideo per illam similitudinem res ipsa per se directe cognoscitur" (*ibid.*).

[186] "Visus enim videt colorem pomi sine eius odore. Si ergo quaeratur ubi sit color qui videtur sine odore manifestum est quod color qui videtur, non est nisi in pomo; sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus, inquantum in visu est similitudo coloris et non odoris" (I q.85 a.2 ad 2).

[187] La *materia (física) signada* es la materia concreta de la cosa, por la cual esa cosa es material e individual, y como tal se encuentra en un determinado lugar y tiene todas las propiedades que se siguen de la materialidad (es extensa, corpórea, tridimensional, etc.). Asimismo, "(...) materia signata est individuationis principium" (*De Verit.*, q.2 a.6 ad 1).

[188] De la materia sensible, como distinta de la materia inteligible (individual o común), ya hemos hablado anteriormente, cuando comentamos el *BDT*, en los pasajes en los que sto. Tomás adopta esta terminología (cf. pp. 45ss.). La diferencia entre la materia sensible individual y la común es análoga a la que existe entre la materia inteligible individual y común. Uno de los ejemplos que suele usar sto. Tomás para describir dicha diferencia es el del caso del hombre, cuya materia sensible individual consistiría en las carnes y los huesos concretos de un determinado individuo (*estas carnes y estos*

llega a conocer la cosa en su singularidad, según sus notas características individualizantes. Más aún, cada uno de los sentidos externos conoce la cosa desde su *sensible propio*, específico de cada sentido, y por ello desde una cierta formalidad (en cuanto coloreado, o sonoro, u oloroso, etc.), y de por sí prescinde de las demás cualidades activas o propiedades sensibles de la cosa, así como de la sustancia que es sujeto de tal sensible propio en cuanto tal[189]. Incluso se podría hablar de diversos grados de inmaterialización entre los diversos sentidos externos, en lo que respecta al objeto propio de cada uno de ellos[190].

En los sentidos internos se da aún una mayor espiritualización, por cuanto se puede uno representar el objeto antes percibido en ausencia del mismo, por lo que se da una cierta superación de ciertas notas individuantes de la cosa (su presencia al sentido externo *hic et nunc*, aquí y ahora)[191], aunque aún el *phantasma* o la imagen sensible sigue encontrándose con sus condiciones individualizantes, por razón de su naturaleza orgánica (esta *species* se encuentra en un determinado órgano material, y por eso tiene un modo de ser proporcionado a éste)[192].

2. La abstracción *formativa* o *cognoscitiva* del intelecto posible[193]

huesos), mientras que la materia sensible común sería la carne y los huesos considerados en general (cf. *De Verit.*, q.2 a.6 ad 1; *In VII Metaph.*, lc.10; *In VIII Metaph.*, lc.5 n.10; I, q.85 a.1 ad 2: este último texto será analizado un poco más adelante). Sobre esta distinción volveremos más adelante, al estudiar la *abstractio universalis* o *abstractio totius*. Es interesante la anotación que hace Mansion sobre la fórmula 'materia sensible': "(...) dans l'expression «matière sensible», déssignant ce qui caractérise les objets physiques, c'est beaucoup plus sur le terme *sensible* qu'il faut mettre l'accent, que sur le terme *matière*. Il faut se souvenir, en effet, que l'objet physique est avant tout ce qui nous est donné dans notre expérience des choses extérieures, expérience qui s'exerce par la perception des sens" (A. MANSION, *Introduction à la Physique Aristotélicienne*, Vrin, Louvain-Paris, 1946[2], p. 164).

[189] "(...) sensus patitur a sensibili habente colorem aut humorem, idest [?] saporem aut sonum, sed non inquantum unumquodque illorum dicitur, idest non patitur a lapide colorato inquantum lapis, neque a melle dulci inquantum mel: quia in sensu non fit similis dispositio ad formam quae est in subiectis illis, sed patitur ab eis inquantum huiusmodi, vel inquantum coloratum, vel saporosum, vel secundum rationem, idest secundum formam. Assimilatur enim sensus sensibili secundum formam, sed non secundum dispositionem materiae" (*In II De an.*, lc.24).

[190] Cf. *Q.D. De an.*, a.13; *In I Metaph.*, lc.1: "Quanto enim aliqua vis cognoscitiva est immaterialior, tanto est perfectior in cognoscendo".

[191] "(...) intellectus intelligit indifferenter rem absentem et praesentem, in quo cum intellectu imaginatio convenit" (*C.G.*, I c.53); "(...) in hoc quod etiam absentia videt imaginatio, sensum transcendit; et ideo ponitur hoc quasi proprium eius" (*De Verit.*, q.10 a.4 ad 1).

[192] "(...) potentiae sensitivae non possunt cognoscere universalia: quia non possunt recipere formam immaterialem, cum recipiant semper in organo corporali" (*C.G.*, II c.75).

[193] Nos estamos refiriendo con esta expresión a la abstracción que se lleva a cabo de modo consciente por parte del intelecto posible, y que es distinta a la que, siguiendo a algunos autores, hemos llamado *abstracción aprehensiva* o *productiva* (la cual es fruto de la acción del intelecto agente sobre el *phantasma*, y se realiza de un modo espontáneo, inmediato e inconsciente. Creemos que esta distinción es importante, pues quizá porque algunos autores no la consideran confunden la *abstractio totius* con la *abstracción aprehensiva*. Aunque sto. Tomás no emplea esta terminología ni se expresa al menos de modo explícito en este sentido, sin embargo, creemos que puede deducirse de su doctrina: por

A nivel del conocimiento intelectivo, en el que se da la abstracción en sentido más propio y estricto, se da una ulterior y más radical espiritualización o inmaterialización del objeto[194], pues no sólo se prescinde en ella de la *materia física*, sino también de la *materia sensible individual*. Si embargo, como vimos, en el conocimiento de las cosas sensibles no se puede prescindir de toda la materia sensible, sino que es necesario que permanezca la *materia sensible común*, por cuanto que en las nociones de las realidades materiales entra como elemento esencial dicha materia, ya que ésta es un elemento constitutivo de las mismas, de modo que no puede prescindirse de ella[195]. Por eso, como vimos al analizar el *BDT*, y como veremos dentro de poco, la abstracción intelectiva más fundamental, que es la *abstractio universalis a particulari* (por la que se abstrae la quidida o *forma universal* y se prescinde de la materia sensible particular) no es sólo característica de la filosofía natural, sino que es de algún modo común a todas las ciencias, ya que en todas ellas se prescinde de lo que es accidental y se capta lo que es esencial. Esta abstracción recibe también el nombre de *abstractio totius*, porque se considera el *todo* esencial (lo que es propio de la especie) y se prescinde de las partes individuales (que no son propias sino de este individuo, y por ello son accidentales respecto de la especie).

Un elemento típico de la abstracción propiamente dicha es que no se puede abstraer sino lo que en la realidad se encuentra unido[196]. No sería correcto decir, por ejemplo, que la mesa está abstraída de la silla, sino más bien que está separada. De esto se sigue que la abstracción implica una composición o una cierta

---

una parte (como vimos al estudiar la abstracción aprehensiva; cf. p. 74, nota 46), sto. Tomás afirma claramente que el intelecto posible, una vez informado por la *species intelligibilis*, forma dos tipos de *species intellectae*, según sus dos operaciones, y por otra (como vimos al analizar el *BDT*, y volveremos a ver dentro de poco), habla de las dos abstracciones del entendimiento precisamente en base a ambas operaciones (lo cual supone que tales dos abstracciones serían así llevadas a cabo por el intelecto posible).

[194] "(...) intellectus hoc amplius habet, quod etiam intelligit rem ut separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non existit" (*C.G.*, I c.53).

[195] Esto se debe a que, si bien con el conocimiento intelectivo llegamos a conocer la esencia de las cosas, sin embargo no podemos hacerlo de modo inmediato (no tenemos una *intuición de las esencias*), ya que todo nuestro conocimiento, como vimos anteriormente, está mediado por el conocimiento sensitivo: "Obiecta enim imaginationis et sensus sunt quaedam accidentia, ex quibus quaedam rei figura vel imago, constituitur; sed obiectum intellectus est ipsa rei essentia; quamvis essentiam rei cognoscat per eius similitudinem, sicut per medium cognoscendi, non sicut per obiectum in quod primo feratur eius visio" (*De Verit.*, q.10 a.4 ad 1).

[196] "(...) nihil est separabile nisi quod est coniunctum" (*BDT*, exp. cap. II); "(...) cum abstractio non possit esse, proprie loquendo, nisi coniunctorum in esse (...)" (*BDT*, q.5 a.3). "Para el Angélico sólo se da abstracción cuando la inteligencia elabora conceptos de formalidades o elementos distintos que en la realidad se hallan unidos: cuando hay una *separación mental de cosas* que en sí están unificadas (...). Y esto es solamente posible en la simple aprehensión sin falsear ni forzar las cosas, pues como ésta no afirma ni niega, sino simplemente contempla, puede abstraer - o distinguir y separar - una cosa de otra" (C. LÓPEZ SALGADO, *Abstractio y separatio como acceso a la metafísica*, en «Sapientia», 19 (1964), p. 115).

complejidad en la cosa, la cual permita que se considere algo de ella y se prescinda de lo demás.

3. *Abstrahere contingit dupliciter*[197]: la *abstractio* y la *separatio*

Como hemos visto al presentar el *BDT*, sto. Tomás distingue explícita y claramente en esta obra entre dos tipos de abstracción. Sin embargo, esta duplicidad se puede dar según dos planos distintos, que conviene destacar, para evitar confusiones: por una parte distingue entre una *abstracción en sentido amplio* - la cual recibiría el nombre más preciso y específico de *separatio* - y una *abstracción en sentido más estricto*: la *abstractio* propiamente dicha. Por otra parte, dentro de esta última, sto. Tomás distingue a su vez entre la que denomina *abstractio totius*, o *abstractio universalis*, y la *abstractio formae*. El problema está en que no siempre aparece la terminología con este grado de precisión con que lo encontramos en el pasaje central del *BDT*, en el que el Aquinate trata con un detalle y una precisión sin igual esta temática[198].

A este propósito conviene hacer una precisación: si bien a veces sto. Tomás parece usar indistintamente los términos *abstractio* y *separatio*[199], como si

---

[197] Cf. I, q.85 a.1 ad 1.

[198] Nos referimos concretamente a este pasaje, que transcribimos por su importancia para dilucidar esta cuestión en latín, según la edición crítica de la edición leonina, en la p. 149: "Et ita **sunt duae abstractiones intellectus**: una quae respondet unioni formae et materiae vel accidentis et subiecti, et haec est **abstractio formae a materia sensibili**; alia quae respondet unioni totius et partis, et huic respondet **abstractio universalis a particulari**, quae est **abstractio totius** in quo consideratur absolute natura aliqua secundum suam rationem essentialem, ab omnibus partibus quae non sunt partes speciei sed sunt partes accidentales. (...) **In his autem quae secundum esse possunt esse divisa magis habet locum separatio quam abstractio**. (...). Sic ergo in operatione intellectus triplex distinctio invenitur: una secundum operationem intellectus componentis et dividentis, **quae separatio dicitur proprie**, et haec competit scientiae divinae sive metaphysicae; alia secundum operationem qua formantur quiditates rerum, quae est **abstractio formae a materia sensibili**, et haec competit mathematicae; tertia, secundum eandem operationem, [quae est abstractio] **universalis a particulari**, et haec competit etiam physicae et est communis omnibus scientiis, quia in scientia praetermittitur quod per accidens est et accipitur quod per se est. Et quia quidam non intellexerunt differentiam duarum ultimarum a prima, inciderunt in errorem ut ponerent mathematica et universalia a sensibilibus separata, ut Pythagoras et Platonici" (*BDT*. q.5 a.3, 239-290; la evidenciación en negrilla es nuestra).

[199] De hecho este uso aparentemente indistinto de ambos vocablos se da incluso en el mismo *BDT*, como hace notar P.-M. Gils en la introducción de la edición leonina: "Séparation et abstraction ne se couvrant pas entièrement, parfois l'auteur les mélange, et il se reprend: ainsi p. ex. en 5 3 110, où *abstractio* est supprimé avant *separatio*, et en 5 4 41, où on lit *sep* avant *abstraens*. Dans la partie raturée de la réponse de 5 1 (apparat de A à la ligne 141) il supprime *separata*, et la remplace par *que non dependent* (a materia...). On lira aussi les premières rédactions de la réponse de 5 3 (dans l'apparat de A à la ligne 86)" (THOMAE DE AQUINO, *Opera Omnia. Tomus L*, p. 61). Un ejemplo, entre tantos posibles, de este uso amplio de estos términos podría ser el siguiente: "(...) id quod abstractum est, non potest esse nisi unum in unaquaque natura. Si enim albedo posset esse abstracta, sola una esset albedo, quae abstracta esset; omnes autem albedines aliae essent participatae. Sic igitur sicut sola Dei substantia est ipsum esse abstractum, ita sola eius substantia est ipsum intelligere omnino abstractum" (*De subst. separ.*, c.14). En este pasaje claramente la palabra *abstractio* se usa en sentido amplio, y

fueran sinónimos, o incluso en ocasiones invirtiendo su uso, como si fueran convertibles, sin embargo siempre distingue las nociones que estos dos términos, en su sentido más estricto, significan[200]. Así puede constatarse y probarse en los mismos pasajes que suelen aducir los que se oponen a esta distinción entre *abstractio* y *separatio*[201].

a) La *abstractio* y la *separatio* en la *Opera Omnia*

Nos proponemos presentar a continuación los textos más representativos al respecto, con un breve análisis o comentario de los mismos, para mostrar cómo la doctrina que se encuentra desarrollada en el *BDT* (en el que se distingue claramente entre la abstracción propiamente dicha o *secundum intellectum* y la *separatio* propiamente dicha o abstracción *secundum esse*) se mantiene a lo largo de toda la producción tomista, siempre que se afronta de nuevo, de un modo directo y explícito, o marginal u ocasional, el contexto gnoseológico que la ha suscitado.

En esta presentación no vamos a seguir un orden cronológico (pues no nos parece relevante de cara al pensamiento de sto. Tomás sobre estas cuestiones, ya que, como veremos, permanece invariable a lo largo de toda su obra[202]), sino más bien el que nos parece sugerir el desarrollo lógico de los temas implicados.

---

sería más oportuno usar en su lugar, como más apropiado y preciso, el término *separatio*.

[200] Así lo reconocen y lo ponen en evidencia diversos autores, como puede constatarse en las siguientes referencias: P. MERLAN, *Abstraction and Metaphysics in St. Thomas' Summa*, en «Journal of the History of Ideas», 14 (1953), p. 288; J.-D. ROBERT, *La métaphysique, science distincte de toute autre discipline philosophique, selon saint Thomas d'Aquin*, en «Divus Thomas», 50 (1947), pp. 211-213); W. KANE, *Abstraction and the Distinction of the Sciences*, p. 48; R.M. MC INERNY, *St. Thomas Aquinas*, pp. 87-88; J.F. WIPPEL, *Metaphysics and 'Separatio' according to Thomas Aquinas*, en «Review of Metaphysics», 31 (1978), p. 445; en una nota a pie de página, Wippel hace referencia en concreto al pasaje de I, q.85 a.1 ad 1, que analizaremos dentro de poco, y explica: "Although he does not here name this kind of 'abstraction' *separatio* there can be no doubt that he is referring to the intellect's judging operation (*per modum compositionis et divisionis*). Hence his doctrine has not changed" (*ibid.*, nota 35).

[201] Vgr. R. DENNEHY, *Maritain's Realistic Defense of the Importance of the Philosophy of Nature to Metaphysics*, en «Thomistic Papers - VI», Center for Thomistic Studies, Houston, 1994, pp. 109-111. Como hemos dicho, no es cuestión de términos o expresiones (si se usa *abstractio* o *separatio*), sino más bien de nociones (qué sentido da a estas expresiones, si se trata de una distinción *secundum rationem*, o *secundum rem*). De este modo, se puede constatar que sto. Tomás mantiene en pie a lo largo de todas sus obras la diferencia fundamental que existe entre ambas nociones, como veremos a continuación.

[202] Los numerosos textos paralelos que citaremos o referiremos en las páginas sucesivas constituirán una considerable prueba de ello.

(1) I, q.85 a.1 ad 1[203]: Antes de analizar este texto, conviene tener presente el marco en el que se encuentra: sto. Tomás se pregunta en ese artículo si el entendimiento humano conoce las cosas materiales por medio de la abstracción de los *fantasmas* (o *imágenes sensibles*). La primera objeción que plantea es precisamente el problema de la objetividad del conocimiento abstractivo, problema que ya se vio también afrontado en el *BDT*[204].

En efecto, en este primer texto es notable el paralelismo, en cuanto al contenido, con el texto antes referido del *BDT*. Sto. Tomás comienza precisamente distinguiendo entre dos tipos de abstracción, y hace esta distinción - nótese bien - en base a las dos operaciones del entendimiento: una de las abstracciones es *per modum compositionis et divisionis*, y a ésta asocia la distinción *secundum esse* (al poner como ejemplo que algo *no es* en otra cosa), o *separatio* (al decir que este algo está *separado* de aquél). En cambio, la otra abstracción se da *per modum simplicis et absolutae considerationis*, es decir, por considerar algo de la cosa, sin considerar el resto. Llama la atención el que hable de *modos* de abstracción (*secundum primum modum abstrahendi*; *secundo modo*), y opone ambos haciendo ver la diferencia fundamental que existe entre ellos en base a la diferencia que existe entre la distinción *secundum esse* y la distinción *secundum considerationem tantum*[205] o *secundum rationem*[206].

---

[203] "Ad primum ergo dicendum quod abstrahere contingit dupliciter. Uno modo, per modum compositionis et divisionis; sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo. Alio modo, per modum simplicis et absolutae considerationis; sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio. Abstrahere igitur per intellectum ea quae secundum rem non sunt abstracta, secundum primum modum abstrahendi, non est absque falsitate. Sed secundo modo abstrahere per intellectum quae non sunt abstracta secundum rem, non habet falsitatem; ut in sensibilibus manifeste apparet. Si enim intelligamus vel dicamus colorem non inesse corpori colorato, vel esse separatum ab eo, erit falsitas in opinione vel in oratione. Si vero consideremus colorem et proprietates eius, nihil considerantes de pomo colorato; vel quod sic intelligimus, etiam voce exprimamus; erit absque falsitate opinionis et orationis. Pomum enim non est de ratione coloris; et ideo nihil prohibet colorem intelligi, nihil intelligendo de pomo. Similiter dico quod ea quae pertinent ad rationem speciei cuiuslibet rei materialis, puta lapidis aut hominis aut equi, possunt considerari sine principiis individualibus, quae non sunt de ratione speciei. Et hoc est abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatibus, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasmata repraesentantur. Cum ergo dicitur quod intellectus est falsus qui intelligit rem aliter quam sit, verum est si *ly* aliter referatur ad rem intellectam. Tunc enim intellectus est falsus, quando intelligit rem esse aliter quam sit. Unde falsus esset intellectus, si sic abstraheret speciem lapidis a materia, ut intelligeret eam non esse in materia, ut Plato posuit. Non est autem verum quod proponitur, si *ly* aliter accipiatur ex parte intelligentis. Est enim absque falsitate ut alius sit modus intelligentis in intelligendo, quam modus rei in existendo, quia intellectum est in intelligente immaterialiter, per modum intellectus; non autem materialiter, per modum rei materialis".

[204] Cf. *BDT*, q.5 a.3 ad 1: "abstrahentium non est mendacium"; cf. p. 48, nota 134, donde presentamos otros textos paralelos.

[205] Cf. *BDT*, q.5 a.4 ad 7.

[206] "(...) in order to perfect our understanding of things we divide one thing from another both by apprehension and by judgment. Division by judgment is called separation rather than abstraction. Separation looks to the being of things, and our separation in judgment is true or false, (...), depending upon whether the things are or are not really separated or distinct. Division by apprehension is called

También son interesantes los ejemplos ilustrativos que propone sto. Tomás, tomados de dos ámbitos distintos, si bien, para el caso, semejantes: la relación entre el color y el objeto coloreado, y la relación entre la especie y los principios individuantes. Ambos se encuentran en el caso de la abstracción "*secundo modo*" (es decir, por simple consideración del entendimiento); sin embargo, se trata de dos casos diferentes, que parecen aludir precisamente a la distinción entre la *abstractio formae* y la *abstractio universalis* que estudiaremos más adelante (de hecho sólo en el segundo caso se hace referencia explícita a una de ellas, diciendo que "esto es abstraer el universal del particular, o la especie inteligible de los fantasmas", lo cual no es aplicable en sentido propio al primer caso, pues en éste se considera un accidente prescindiendo del sujeto concreto en el que éste se da).

Sto. Tomás recalca la importancia de la diferencia entre estos dos modos de abstracción, sobre todo para defender la legitimidad de la abstracción propiamente dicha, sin tener que caer en el error de Platón, el cual se debió precisamente a que no llegó a reconocer esta diferencia[207]. No han faltado autores que han insistido en la importancia de este elemento de la doctrina tomista del conocimiento humano[208].

Por otra parte, al final de este texto de sto. Tomás se presenta el fundamento epistemológico de la distinción entre *abstractio* y *separatio*: el entendimiento sería falso si entendiera la cosa diversamente de como ésta es, pero no existe tal falsedad cuando el modo de ser de la cosa en el entendimiento (*in intelligendo*) es distinto al modo de ser de ésta en sí misma (*in existendo*), ya que lo entendido se

---

abstraction if things which are together are understood one apart from the other. By abstracting we neither affirm nor deny that the things are together. We simply consider one without the other on which it does not essentially depend, apart from which it is intelligible in itself. Hence abstraction is a valid way of knowing things, and contains no falsity" (W. KANE, *Abstraction and the Distinction of the Sciences*, pp. 50-51).

[207] Son bastante numerosos los pasajes en los que sto. Tomás hace referencia al error de Platón. Como muestra pueden servir los siguientes: el ya citado del *BDT*, q.5 a.3, al final del *respondeo*: "Et quia quidam non intellexerunt differentiam duarum ultimarum a prima, inciderunt in errorem ut ponerent mathematica et universalia a sensibilibus separata, ut Pythagoras et Platonici" (*BDT*. q.5 a.3); "Et quia Plato non consideravit quod dictum est de duplici modo abstractionis, omnia quae diximus abstrahi per intellectum, posuit abstracta esse secundum rem" (I, q.85 a.1 ad 2); "(...) Plato ea quae possunt separari secundum intellectum, ponebat etiam secundum esse separata; et ideo, sicut homo potest intelligi praeter Socratem et Platonem, ita ponebat hominem esse praeter Socratem et Platonem, quem dicebat per se hominem, et ideam hominis, cuius participatione Socrates et Plato homines dicebantur. (...) Sed haec opinio a Philosopho improbatur multipliciter" (*De Verit.*, q.21 a.4); cf. también I, q.84 aa.1, 2 y 5; I, q.85 a.3; *C.G.*, II c.75; *C.G.*, III, c.41; *De subst. separ.*, c.1; *De spirit. creat.*, a.3 y a.9 ad 6; *In II Phys.*, lc.3; *In III De an.*, lc. 8 y lc.12; *In I Periherm.*, lc.10; *In I Metaph.*, lc.10; *In III Metaph.*, lc.2; *In VIII Metaph.*, lc.1 y lc.3; *In XII Metaph.*, lc.2 y lc.8; *In De div. nom.*, prooem. y c.11. lc.4.

[208] Cf. W. KANE, *Abstraction and the Distinction of the Sciences*, p. 63; A. MAURER, en *Thomas Aquinas, The Division and Methods of the Sciences*, pp. xix-xx; L.-B. GEIGER, *Abstraction et séparation*, p. 21; R.M. MC INERNY, *Boethius and St. Thomas Aquinas*, en «Being and Predication: Thomistic Interpretations», Cath. Univ. of America Press, Washington, 1986, pp. 91 y 97.

encuentra en el que entiende inmaterialmente, *per modum intellectus*, y no materialmente, *per modum rei materialis*. Esto es, como vimos, una exigencia de la naturaleza misma del conocimiento, sin la cual éste no sería posible[209]. La abstracción se funda, pues, en la naturaleza del conocimiento, si bien, como veremos, tiene también un fundamento *objetivo*[210], por parte de la cosa misma. Así, la abstracción es un proceso válido para llegar a conocer la cosa: una vez más hay que decir que *abstrahentium non est mendacium*.

(2) I, q.85 a.1 ad 2[211]: Este texto se encuentra en relación directa con el anterior, y a aquél hace incluso una referencia explícita. En la objeción de nuevo se ponía en tela de juicio la validez de la abstracción, sobre todo de la que se lleva a cabo para conocer las cosas materiales (de nuevo se trata, pues, en particular de la *abstractio universalis a particulari*, como se dice expresamente en esa objeción).

Sto. Tomás responde presentando los diversos modos de abstracción (sobre los que volveremos más adelante, al afrontar directamente esa temática). Al final de esta respuesta, cuando presenta la abstracción propia de las entidades metafísi-

---

[209] "Cognitio enim contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cuiuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suae naturae. (...) per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quae quidem non habent esse nisi in materia individuali; non tamen secundum quod sunt in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus" (I, q.12 a.4); "Nec oportet, sicut multoties dictum est, quod aliquid eumdem modum essendi habeat in rebus, per quem modum ab intellectu scientis comprehenditur" (*In III Metaph.*, lc.9); cf. también *De Verit.*, q.10 a.4; *In I De an.*, lc.4.

[210] En el *BDT*, en uno de los autógrafos que sto. Tomás tachó, se dice a este propósito lo siguiente: "Essentia est autem essendi principium. Unde secundum quod aliquid sine altero esse potest vel non potest, sic secundum suam essentiam et per consequens secundum intellectum dependet ab illo vel non dependet. Et ideo quod potest inveniri sine aliquo, potest intelligi sine illo; quod autem non potest sine aliquo inveniri, nec sine illo intelligi potest, dummodo hoc sit ei per se, quod sine <illo> inveniri non possit, et non per accidens, sicut solis natura non potest inveniri nisi in isto sole" (*BDT*, aut.del., q.5 a.3, ed. Decker p. 232, 24-30; ed. Leonina, p. 146, ap. cr. A, 23-27; n.b.: hemos adoptado la puntuación de la ed. Decker, por considerar que es más apropiada al contenido). Este texto es bastante significativo, pues presenta la relación de correspondencia que existe entre el orden real y el mental, o entre el orden ontológico y el lógico. Hemos visto ya varias indicaciones en esta misma línea (cf. p. 87, nota 85). En cuanto al ejemplo puesto sobre el caso del sol, podemos encontrarlo también en algún otro texto, si bien dentro de un contexto un tanto diverso: "(...) natura autem solis non est communis multis secundum rem, sed secundum rationem tantum; potest enim natura solis intelligi ut in pluribus suppositis existens" (I, q.13 a.9); "(...) forma, quantum est de se, possibilis est inveniri in multis, cum omnis forma sit de se communicabilis; sed quod inveniatur tantum in uno, est ex parte materiae debitae illi speciei, quae tota adunatur in uno individuo, ut patet in sole, qui constat ex tota sua materia" (*In I Sent.*, d.19 q.4 a.2).

[211] "Quaedam vero sunt quae possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi, sicut ens, unum, potentia et actus, et alia huiusmodi, quae etiam esse possunt absque omni materia, ut patet in substantiis immaterialibus. Et quia Plato non consideravit quod dictum est de duplici modo abstractionis, omnia quae diximus abstrahi per intellectum, posuit abstracta esse secundum rem".

cas, aunque no aparece el término *separatio*, sin embargo está presente la noción correspondiente a éste (*quae etiam **esse** possunt absque omni materia*). De nuevo se pone en evidencia que el error de Platón se debió precisamente a no distinguir entre los dos modos de abstracción (*secundum intellectum* y *secundum rem*).

(3) *In II De an.*, lc.12[212]: De nuevo en este pasaje se afronta el tema de la legitimidad de la abstracción, y de nuevo se resuelve apelando a la distinción entre la *abstracción* propiamente dicha, por la que se considera algo de la cosa, sin que sea necesario aprehenderla en su totalidad (se trata de una abstracción *precisiva*, como más adelante se le llamó en la escolástica), y la *separación*, que se refiere al juicio, y que por lo tanto no admite desacuerdo entre lo que se afirma o niega y la realidad de las cosas (como negar que algo se dé en un sujeto cuando en la realidad se esté dando). Existe, por tanto, una diferencia fundamental entre *distinguir* (que admite el considerar un aspecto sin considerar otro, es decir, *abstraer* en sentido propio) y *separar* (que, en sentido estricto, sólo es admisible cuando se trata de dos cosas que *in rerum natura* son no sólo distintas, sino además *diversas* o *discretas*[213], es decir, constituyen dos realidades autónomas e independientes entre sí).

(4) *In I Post. anal.*, lc.42[214]: Como puede verse en este pasaje, la distinción entre abstracción y separación es importante para resolver el problema de los universales. El universal no lo es en sentido positivo y absoluto (*secundum viam affir-*

---

[212] "Nec tamen intellectus est falsus, dum apprehendit naturam communem praeter principia individuantia, sine quibus esse non potest in rerum natura. Non enim apprehendit hoc intellectus, scilicet quod natura communis sit sine principiis individuantibus; sed apprehendit naturam communem non apprehendendo principia individuantia; et hoc non est falsum. Primum autem esset falsum: sicut si ab homine albo separarem albedinem hoc modo, quod intelligerem eum non esse album: esset enim tunc apprehensio falsa. Si autem sic separarem albedinem ab homine, quod apprehenderem hominem nihil apprehendendo de albedine eius, non esset apprehensio falsa. Non enim exigitur ad veritatem apprehensionis, ut quia apprehendit rem aliquam, apprehendat omnia quae insunt ei. Sic igitur intellectus absque falsitate abstrahit genus a speciebus, inquantum intelligit naturam generis non intelligendo differentias. Et similiter abstrahit speciem ab individuis, inquantum intelligit naturam speciei, non intelligendo individualia principia".

[213] "(...) sunt discreta secundum esse" (*De Verit.*, q.2 a.11).

[214] "Non enim quod est universale determinatur ad hic et nunc, quia iam non esset universale. Illud enim universale dicimus quod est semper et ubique. Quod quidem non est secundum viam affirmationis intelligendum, quod hoc sit de ratione universalis, aut eius quod est universale, quod sit semper et ubique. Si enim esset de ratione eius quod est universale, esse semper et ubique, puta de ratione hominis aut animalis, oporteret quod quodlibet singulare hominis aut animalis esset semper et ubique; quia ratio hominis et animalis in quolibet singularium invenitur. Si vero esset de ratione ipsius universalis, sicut de ratione generis est quod contineat sub se species, sequeretur quod nihil esset universale, quod non semper et ubique inveniretur; et secundum hoc oliva non esset universale, quia non in omni terra potest inveniri. Est ergo hoc intelligendum per modum negationis seu abstractionis; quia scilicet universale abstrahit ab omni determinato tempore et loco. Unde quantum est de se, sicut invenitur in quolibet, in uno loco vel tempore, sic natum est in omnibus inveniri".

mationis), sino sólo en sentido negativo y relativo (*per modum negationis seu abstractionis*). De nuevo se insiste aquí en el carácter *precisivo* de la abstracción propiamente dicha, y se recalca su diferencia respecto de la *posición* que se implica en el acto del juicio.

(5) I, q.50 a.2[215]: En este breve texto, sto. Tomás distingue claramente entre la distinción *secundum intellectum* y la distinción *in rebus*, en base a la diferencia que existe entre el modo como la cosa es aprehendida por el entendimiento (*secundum modum suum*), y el modo como la cosa es en sí misma (*secundum modum rerum*).

(6) *In III Metaph.*, lc.7[216]: Se trata de un texto semejante al anterior. También aquí se distingue entre la abstracción *secundum intellectum*, o *por consideración del entendimiento* (con un carácter de nuevo *precisivo*), que se da en el orden de la simple aprehensión, y la abstracción *judicativa*, la cual se confronta con la cosa misma, y por ello o cae en el error (si se confunde *abstraibilidad* y *separabilidad*, por ejemplo afirmando que las *magnitudes* y las *especies* existen separadas de la materia, como hicieran los platónicos), o se refiere a algo que *secundum rem* está ya en sí mismo separado.

(7) *In II Phys.*, lc.3[217]: En este pasaje se trata del caso particular de las entidades matemáticas[218], pero sirve muy bien para ver de nuevo la distinción entre la

---

[215] "Non est autem necessarium quod ea quae distinguuntur secundum intellectum, sint distincta in rebus, quia intellectus non apprehendit res secundum modum rerum, sed secundum modum suum".

[216] "Nihil enim prohibet aliquid quod est tale, salva veritate, considerari ab intellectu non inquantum tale; sicut homo albus potest considerari non inquantum albus: et hoc modo intellectus potest considerare res sensibiles, non inquantum mobiles et materiales, sed inquantum sunt quaedam substantiae vel magnitudines; et hoc est intellectum abstrahere a materia et motu. Non autem sic abstrahit secundum intellectum, quod intelligat magnitudines et species esse sine materia et motu. Sic enim sequeretur quod vel esset falsitas intellectus abstrahentis, vel quod ea quae intellectus abstrahit, sint separata secundum rem".

[217] "Quamvis enim non sint abstracta secundum esse, non tamen mathematici abstrahentes ea secundum intellectum, mentiuntur: quia non asserunt ea esse extra materiam sensibilem (hoc enim esset mendacium), sed considerant de eis absque consideratione materiae sensibilis, quod absque mendacio fieri potest: sicut aliquis potest considerare albedinem absque musica, et vere, licet conveniant in eodem subiecto: non tamen esset vera consideratio, si assereret album non esse musicum".

[218] Otros pasajes análogos serían los siguientes: "Mathematicae enim scientiae sunt circa species. Non enim earum consideratio est de subiecto, idest de materia; quia quamvis ea, de quibus geometria considerat, sint in materia, sicut linea, superficies et huiusmodi; non tamen considerat de eis geometria, secundum quod sunt in materia, sed secundum quod sunt abstracta. Nam geometria ea, quae sunt in materia secundum esse, abstrahit a materia secundum considerationem" (*In I Post. anal.*, lc.25); "Mathematicus autem considerat res abstractas secundum considerationem tantum" (*BDT*, q.5 a.4 ad 7); "(...) quae autem sunt separata secundum rationem et non secundum esse, pertinent ad mathemati-

abstracción considerativa, precisiva, o *secundum intellectum*, la cual es legítima, y la abstracción *secundum esse* o separación (expresada por la aserción *ea esse extra materiam sensibilem*), que en este caso, si se aplicara a las entidades matemáticas, sería falsa.

(8) *In III de an.*, lc.12[219]: Se trata aquí de un pasaje análogo al anterior, en el que de nuevo se ve con claridad la diferencia entre la abstracción o separación *secundum intellectum* y la separación *secundum rem*. Sto. Tomás pone en evidencia las condiciones en las que la abstracción es válida, y al mismo tiempo recalca cómo en tales casos no sería admisible la separación propiamente dicha, pues la abstracción supone la unión de los aspectos que se consideran de modo aislado, sin afirmar con ello que tales aspectos existan de por sí (*secundum rem*) aisladamente. La abstracción alude a la primera operación del entendimiento (*intelligens separatim*), como vimos precedentemente, mientras la separación alude al juicio (*intelligens ea esse separata*)[220].

---

cum" (*In De sensu et sens.*, lc.1); "(...) mathematica accipiuntur ut abstracta secundum rationem, cum tamen non sint abstracta secundum esse" (I, q.44 a.1 ad 3); "(...) quantitas proprie est dispositio materiae; unde omnes species quantitatis sunt mathematica quaedam, quae secundum esse non possunt a materia sensibili separari" (*De Pot.*, q.9 a.7); "(...) intellectus intelligit omnia mathematica separate, tamquam si essent separata, quamvis non sint separata secundum rem" (*In III De an*., lc.12); "Nec tamen sequitur quod abstrahentium sit mendacium, si corpus mathematicum sit in intellectu tantum: quia non intelligit intellectus abstrahens corpus aliquod esse non in sensibilibus, sed intelligit ipsum, non intelligendo sensibilia; sicut si quis intelligat hominem, non intelligendo eius risibilitatem, non mentitur; mentiretur autem, si intelligeret hominem non esse risibilem" (*De spirit. creat.*, a.3 ad 14); "(...) multa sunt quae non possunt actu separari, quae tamen animo et cogitatione separantur: cuius ratio est, quia alio modo sunt res in anima, et alio modo sunt in materia. (...). Et ponit [Boethius] exemplum de triangulo, et aliis mathematicis quae a materia sensibili actu separari non possunt, cum tamen mathematicus abstrahendo mente consideret triangulum et proprietatem eius praeter materiam sensibilem, quia scilicet ratio trianguli non dependet a materia sensibili" (*In Boeth. De ebdom.*, lc.4); cf. también *In VI Metaph.*, lc.1; *In XI Metaph.*, lc.3.

[219] "(...) eorum quae sunt in rebus coniuncta, contingit unum sine altero intelligi, et vere, dummodo unum eorum non sit in ratione alterius. Si enim Socrates sit musicus et albus, possumus intelligere albedinem, nihil de musica intelligendo. Non autem possum intelligere hominem, nihil intelligendo de animali, quia animal est in ratione hominis. Sic ergo separando secundum intellectum, quae sunt secundum rem coniuncta modo praedicto, non contingit falsitas. Si autem intellectus intelligat ea quae sunt coniuncta, esse separata, esset intellectus falsus: ut puta si in praedicto exemplo, diceret musicum non esse album: ea vero, quae sunt in sensibilibus, abstrahit intellectus, non quidem intelligens ea esse separata, sed separatim vel seorsum ea intelligens".

[220] Puede notarse la continuidad de doctrina respecto del *BDT*, q.5 a.3. Como comenta acertadamente M.-V. Leroy: "A l'abstraction selon le jugement doit correspondre une séparation dans la réalité; mais la simple appréhension peut abstraire, c'est-à-dire isoler dans sa représentation, considérer à part, des êtres dont les raisons formelles sont indépendantes, qu'ils soient ou non réalisés dans le même sujet" (M.-V. LEROY, *«Abstractio» et «separatio»...*, pp. 331-332).

(9) *De Verit.*, q.3 a.3[221]: De nuevo en este texto sto. Tomás opone la separación *secundum intellectum* y la separación *secundum esse*. Mientras la primera consiste en una distinción considerativa de lo que en sí mismo (*secundum esse*) no se puede distinguir, por cuanto constituye una única realidad (*secundum esse indistincte inveniuntur in re ipsa*), la segunda implicaría una distinción *secundum esse*, y por ello independientemente de nuestra consideración.

(10) *C.G.*, III, c.41[222]: Encontramos de nuevo la distinción entre lo que es (o no es) separable *secundum esse* y lo que es separable sólo *secundum considerationem*. Como veremos más adelante, aquí se puede apreciar la diferencia fundamental que existe entre las entidades simplemente abstractas, como son las entidades matemáticas, y las *separadas*, como son las entidades metafísicas[223].

(11) *De Verit.*, q.21 a.1 ad sc.2[224]: En este texto, sto. Tomás distingue de un modo neto entre la distinción *per modum enuntiandi*, es decir, la propia del acto del juicio, y que corresponde a la distinción real o *secundum esse* (*unum esse sine altero*), y la distinción *per modum definiendi*, es decir, la propia de la simple aprehensión, la cual corresponde a la distinción *secundum rationem* (se entiende un as-

---

[221] "Sunt autem quaedam quae possunt separari secundum intellectum, quae non sunt separabilia secundum esse. Quando ergo consideratur res per intellectum operabilis distinguendo ab invicem ea quae secundum esse distingui non possunt, non est practica cognitio nec actu nec habitu, sed speculativa tantum; sicut si artifex consideret domum investigando passiones eius, et genus et differentias, et alia huiusmodi, quae secundum esse indistincte inveniuntur in re ipsa".

[222] "Non est eiusdem rationis forma quae secundum esse non potest separari ab aliquo subiecto, cum illa quae separatur secundum esse a tali subiecto, licet utraque secundum considerationem accipiatur absque tali subiecto. Non enim est eadem ratio magnitudinis, et substantiae separatae, nisi ponamus magnitudines separatas medias inter species et sensibilia, sicut aliqui platonici posuerunt. Quidditas autem generis vel speciei rerum sensibilium non potest separari secundum esse ab hac individuali materia: nisi forte, secundum platonicos, ponamus rerum species separatas, quod est ab Aristotele improbatum. Est igitur omnino dissimilis quidditas praedicta substantiis separatis, quae nullo modo sunt in materia. Non igitur per hoc quod hae quidditates intelliguntur, substantiae separatae intelligi possunt".

[223] Un pasaje semejante se encontraba en el *BDT*: "(...) res divinae non sunt secundum considerationem separabiles a materia, sed secundum esse abstractae; res vero mathematicae e contrario" (*op. cit.*, exp. cap. II). También va por esta línea el siguiente texto: "(...) haec de quibus considerat mathematica, non sunt separabilia a materia et motu secundum esse, sed solum secundum rationem. Oportet igitur quod circa illud ens, quod est separatum a materia et motu secundum esse et omnino immobile, sit quaedam scientia alia, et a mathematica, et a naturali" (*In XI Metaph.*, lc.7).

[224] "(...) dupliciter potest intelligi aliquid sine altero. Uno modo per modum enuntiandi, dum scilicet intelligitur unum esse sine altero; (...). Alio modo potest intelligi aliquid sine altero per modum definiendi, ut scilicet intelligatur unum, non cointellecto altero; sicut animal intelligitur sine homine, et omnibus aliis speciebus".

pecto de la cosa, sin entender otro). De nuevo se percibe el carácter *precisivo* de la abstracción propiamente dicha.

(12) *In Metaph.*, prooem.[225]: Aunque más adelante volveremos sobre este texto, lo presentamos también ahora porque pone en evidencia una vez más la distinción que establece sto. Tomás entre la abstracción propiamente dicha, que es sólo *secundum rationem*, y la separación propiamente dicha, que es *etiam secundum esse*.

(13) *De spirit. creat.*, a.11 ad 7[226]: De nuevo, en este breve pasaje, se puede apreciar la diferencia que existe entre el considerar algo de modo absoluto[227], sin considerar otras cosas que de hecho se dan inseparablemente unidas a ello (es decir, prescindiendo de éstas), y el afirmar o negar que tales otras cosas se den o no en algo. En el texto se pone el ejemplo del alma, que puede ser considerada en sí misma (de modo abstracto), sin considerar las potencias o facultades que ésta tiene, sin que por ello se niegue que el alma tenga potencias (el negarlo sería falso). Así, la distinción entre la consideración *secundum rationem* y la consideración *secundum esse* se relaciona directamente con las dos operaciones del entendimiento que analizamos en el apartado precedente.

(14) *In III De an.*, lc.8[228]: En este texto, sto. Tomás adopta una terminología bastante afín a la del *BDT*. Por una parte se refiere a las entidades *quae sunt secundum esse separata a materia sensibili* - las entidades *metafísicas* -, las cuales

---

[225] "Ea vero sunt maxime a materia separata, quae non tantum a signata materia abstrahunt, sicut formae naturales in universali acceptae, de quibus tractat scientia naturalis, sed omnino a materia sensibili. Et non solum secundum rationem, sicut mathematica, sed etiam secundum esse, sicut Deus et intelligentiae".

[226] "Sic igitur potest intelligi prima operatione intellectus essentia animae, ut scilicet intelligatur quod quid est absque potentiis; non autem secunda operatione, ita scilicet quod intelligatur non habere potentias".

[227] Cf. *De ente et ess.*, c.3: "Natura autem vel essentia sic accepta potest dupliciter considerari. Uno modo secundum rationem propriam, et haec est absoluta consideratio ipsius: et hoc modo nihil est verum de ea nisi quod convenit sibi secundum quod huiusmodi"; cf. también el texto antes presentado de I, q.85 a.1 ad 1: "per modum simplicis et absolutae considerationis".

[228] "(...) illa quae sunt secundum esse separata a materia sensibili, solo intellectu percipi possunt; quae autem non sunt separata a materia sensibili secundum esse, sed secundum rationem, intelliguntur absque materia sensibili, non autem absque materia intelligibili. Naturalia vero intelliguntur per abstractionem a materia individuali, non autem per abstractionem a materia sensibili totaliter".

son, como veremos, puramente inteligibles (es decir, sólo pueden ser conocidas por el entendimiento, y no por los sentidos); éstas se distinguen de las entidades matemáticas, las cuales no están separadas de la materia sensible *secundum esse*, sino sólo *secundum rationem*, y por ello se conocen sin la materia sensible (al prescindir de ésta, ya que no forma parte de su *ratio*), aunque no sin la materia inteligible. Por último, las entidades naturales - objeto de la *física* - se abstraen de la materia sensible individual, pero no de toda la materia sensible (pues, como hemos visto, en su noción entra la materia sensible común, y por ello no puede prescindirse de ésta, pues pertenece a la esencia de tales entidades).

(15) *De subst. separ.*, c.2[229]: En este texto también se establece una división entre la distinción mental y la real, ya que hay una diferencia entre el modo de conocer y el modo de ser, pues pueden conocerse separadamente (*separatim*) cosas que en la realidad (*in rerum natura*) no estén separadas. Por tanto, hay que distinguir entre la separación *secundum intellectum* y la separación *secundum rem*. Sto. Tomás pone el ejemplo de los universales, los cuales se abstraen o 'separan' (*secundum intellectum*) de lo singular, y sin embargo no existen fuera de éste, así como las entidades matemáticas tampoco existen separadas fuera de lo sensible, ya que, en el primer caso, el universal corresponde a la esencia del particular, y en el segundo caso, lo matemático es una cierta determinación de los cuerpos sensibles.

Como trasfondo de este texto, aunque no se menciona explícitamente en el mismo, se seguiría encontrando la crítica a la teoría de las ideas de Platón.

---

[229] "Non enim necesse est ut ea quae intellectus separatim intelligit, separatim esse habeant in rerum natura: unde nec universalia oportet separata ponere ut subsistentia praeter singularia, neque etiam mathematica praeter sensibilia: quia universalia sunt essentiae ipsorum particularium, et mathematica sunt terminationes quaedam sensibilium corporum".

b) Conclusión de este análisis; distinción fundamental entre la *abstractio* y la *separatio*

A lo largo de los textos que hemos estudiado hemos podido apreciar cómo sto. Tomás mantiene siempre la distinción de fondo entre una abstracción en un sentido más estricto, y otra abstracción en un sentido más amplio, de un género distinto, que en ocasiones llama *separatio* en sentido estricto. Se trata de dos nociones diversas, cuya expresión o formulación varía algo, pero cuyo contenido es siempre en definitiva el mismo. La diferencia fundamental estriba en que, mientras la primera consiste en una distinción mental (*secundum intellectum*[230], *secundum considerationem intellectus*[231], *secundum considerationem tantum*[232], *secundum rationem*[233]), por lo que es válida sólo a nivel de la primera operación del entendimiento (la *indivisibilium intelligentia*), la segunda, en cambio, se refiere a una distinción *real* (*secundum esse*, *secundum rem* o *secundum modum rerum*)[234], y por ello tal distinción se expresa por medio del juicio negativo, es decir, en el orden de la segunda operación del entendimiento (la *compositio vel divisio intellectus*), y recibe propiamente el nombre de *separatio*, pues se entiende que una cosa no existe en la otra, o que está separada de ella[235]. Así, existe una relación estrecha entre las dos operaciones del entendimiento, estudiadas ampliamente en el apartado anterior, y los dos tipos fundamentalmente distintos de abstracción (entendida en sentido amplio): la *abstractio* propiamente dicha, y la *separatio*[236].

---

[230] Vgr. I, q.12 a.4; I, q.50 a.2; *BDT* q.5 a.1; *In III Metaph.*, lc.7; *In V Metaph.*, lc.11; *In I Sent.*, d.25 q.1 a.1 ad 2; *In II Phys.*, lc.3; *De Verit.*, q.3 a.3; "(...) remotis qualitatibus sensibilibus secundum intellectum, adhuc remanet quantitas continua in intellectu" (*In III de an.*, lc.8).

[231] Cf. *BDT*, q.6 a.2; I, q.50 a.2; *In II Post. anal.*, lc.20; *In I Post. anal.*, lc.25.

[232] *BDT*, q.5 a.4 ad 7.

[233] Cf. *BDT*, q.6 a.2; *De Verit.*, q.21 a.1; *ibid.*, ad sc.2; *In I Phys.*, lc.1; *In Metaph.*, prooem.; I, q.13 a.12; I, q.11 a.3 ad 2; *In IV Sent.*, d.49 q.2 a.1; *In VII Phys.*, lc.8; *In XI Metaph.*, lc.7; *In I Sent.*, d.2 q.1 a.4 ad 1; *In De sensu et sens.*, lc.1; *In I Sent.*, d.30 q.1 a.3 ad 3; *In VII Metaph.*, lc.9-lc.11; *In III De an.*, lc.8; *In VIII Metaph.*, lc.1; *In XII Metaph.*, lc.2; *In XI Metaph.*, lc.1; *In I Phys.*, lc.3; *In V Metaph.*, lc.21; "separabilis secundum rationem": *In III De an.*, lc.7; *Quodl.* I, q.4 a.1; I, q.44 a.1; *In XII Metaph.*, lc.2; *De Pot.*, q.9 a.7; I, q.13 a.9; *In I Sent.*, d.19 q.1 a.1.

[234] En algún pasaje las expresiones opuestas son: *secundum considerationem logicam* y *secundum considerationem realem* (cf. *Q.D. De an.*, a.7 ad 17).

[235] "(...) cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo" (I, q.85 a.1 ad 1).

[236] "S. Tommaso distingue fondamentalmente due processi diversi secondo le due operazioni intellettuali fondamentali, la formazione dei concetti e l'enunciazione del giudizio, la prima che riguarda direttamente la natura o essenza della cosa, la seconda invece l'essere stesso. I due processi differiscono essenzialmente fra loro; anzi, solo nella prima operazione della semplice apprensione si ha propriamente astrazione, in quanto astrazione significa considerazione di una cosa senza la considerazione di un'altra, che in realtà sia congiunta alla prima; infatti, nella semplice apprensione o formazione del concetto, non essendovi ancora giudizio, ciò che viene omesso non è né affermato né negato. La seconda operazione, invece, afferma o nega; conseguentemente, in essa l'astrazione è più propriamente una separazione, in quanto nega la dipendenza dell'oggetto dalla materia. Questa astrazione giudiziale o propriamente separazione ha luogo nella metafisica" (F. Selvaggi, *S. Tommaso e la mentalità scientifica moderna*, en «Seminarium», 17 (1977), pp. 868-869).

Esta diferencia *esencial* que existe entre la distinción *secundum rationem* y la distinción *secundum esse* es significativa también en su aplicación a otros campos, como, por ejemplo, para distinguir entre la unidad matemática y la unidad metafísica[237], para establecer la relación que existe entre lo que es en sí y lo que es por participación[238], para distinguir entre la relación real y la relación de razón[239], así como para los tipos de *additio*[240], para distinguir entre los diversos tipos de analogía[241], y en otros muchos casos, que nos hacen ver cómo se trata de una nota ca-

---

[237] "Unum enim quod est principium numeri, est de genere mathematicorum; quae habent esse in materia, sed sunt secundum rationem a materia abstracta. Unum vero quod convertitur cum ente, est quoddam metaphysicum, quod secundum esse non dependet a materia" (I, q.11 a.3 ad 2); "(...) punctum est quoddam unum indivisibile in continuo, abstrahens secundum rationem a materia sensibili; unum autem abstrahit et a materia sensibili et ab intelligibili" (*In I Post. anal.*, lc.41); "(...) [platonici] non distinguebant inter unum quod convertitur cum ente, et unum quod est principium numeri" (*In V Metaph.*, lc.10); "Dicebant enim platonici, sicut etiam pythagorici, quod hoc quod dico unum non probatur de aliquo alio ente, sicut accidens de subiecto, sed hoc signat substantiam rei. Et hoc ideo, quia, ut dictum est, non distinguebant inter unum quod convertitur cum ente, et unum quod est principium numeri" (*In I Metaph.*, lc.10); "(...) deceptio ponentium numeros esse substantias rerum, proveniebat ex hoc quod non distinguebant inter unum quod est principium numeri, et unum quod convertitur cum ente" (*In III Metaph.*, lc.13); "(...) Plato, quia non distinguebat inter unum quod est principium numeri, et unum quod convertitur cum ente, quod significat substantiam rei, ponebat per consequens quod unum quod est principium numeri, esset substantia rei: et per consequens omnes res ponebat esse numeros" (*In III de Caelo et Mundo*, lc.4); "Fuerunt ergo aliqui inter philosophos qui non distinxerunt inter unum quod convertitur cum ente, et unum quod est principium numeri, aestimantes quod neutro modo dictum unum aliquid super substantiam adderet; sed unum quolibet modo dictum significaret substantiam rei. Ex quo sequebatur quod numerus, qui ex unis componitur, sit substantia omnium rerum secundum opinionem Pythagorae et Platonis" (*De Pot.*, q.9 a.7); "(...) ponebat Plato numeros esse causam rerum: et hoc faciebat, quia nescivit distinguere inter unum quod convertitur cum ente, et unum quod est principium numeri, prout est species quantitatis. Ex quo sequebatur, quod cum universale separatum poneret causam rerum, et numeros esse substantiam rerum, quod huiusmodi universalia essent ex numeris" (*In I De an.*, lc.4). Como en tantos otros casos, también en el presente sto. Tomás hace suya la crítica aristotélica a la doctrina platónica. En efecto, ya Aristóteles había puesto en evidencia y había denunciado tal confusión entre la unidad *trascendental* o metafísica (o, usando la terminología de sto. Tomás, *de transcendentibus*; cf. I, q.30 a.3 ad 1: "(...) unum, cum sit de transcendentibus, est communius quam substantia et quam relatio, et similiter multitudo"; I, q.93 a.9: "Unum autem, cum sit de transcendentibus, et commune est omnibus, et ad singula potest aptari; sicut et bonum et verum"), y la *predicamental*, que pertenece al género de la matemática (cf. E. BERTI, *L'uno e i molti nella `Metafisica' di Aristotele*, en «L'uno e i molti», a cura di V. Melchiorre, Vita e Pensiero, Milano, 1990, p. 156). Al parecer, según refiere el mismo sto. Tomás, también Avicena cayó en esta confusión entre ambos géneros de unidades (cf. *In I Sent.*, d.24 q.1 a.3; *In IV Metaph.*, lc.2). De la confusión entre el orden metafísico y el matemático se pueden derivar, a su vez, otros errores, como el de confundir entre el cuerpo natural y el cuerpo matemático: "Deceptio autem quantum ad magnitudines provenit ex hoc, quod non distinguitur de corpore secundum quod est in genere substantiae, et secundum quod est in genere quantitatis" (*In III Metaph.*, lc.13).

[238] Cf. *In De div. nom.*, c.5 lc.1; *In I Sent.*, d.2 q.1 a.4 ad 1; *ibid.*, d.2 q.1 a.1 sc.4.

[239] Tal distinción es importante para establecer la relación que existe entre Dios y las creaturas: cf. I, q.13 a.7; *In III Sent.*, d.32 q.1 a.3; *In I Sent.*, d.30 q.1 a.3;. Algo análogo sucede en la relación entre conocimiento y realidad, o entre la ciencia y lo conocido (*scientia - scibile*), cf. *In I Sent.*, d.30 q.1 a.3 ad 3.

[240] Cf. *De Verit.*, q.21 a.1; *De Pot.*, q.9 a.7 ad 6.

[241] Cf. *In I Sent.*, d.19 q.5 a.2 ad 1; *De Verit.*, q.2 a.11.

racterística de la reflexión tomista[242]. Pero sobre todo, como veremos, esta distinción es fundamental para establecer el objeto propio de la metafísica, el cual está constituido por las cosas que son separables de la materia *secundum esse*, y para descubrir cuál es la diferencia radical que existe entre la metafísica y las otras dos ciencias especulativas: la física y la matemática[243].

[242] Otros casos en los que sto. Tomás se sirve de esta distinción: "Pars autem speciei potest accipi dupliciter: aut secundum rationem, aut secundum rem. Secundum rationem, sicut bipes est pars hominis, quia est pars definitionis eius, quamvis secundum rem non sit pars, quia aliter non praedicaretur de toto. Toti enim homini competit habere duos pedes. Secundum rem vero, sicut syllaba est ex elemento, idest ex litera sicut ex parte speciei" (*In V Metaph.*, lc.21); "(...) non est in homine diversas formas substantiales invenire, sed solum secundum rationem; sicut consideramus eum ut viventem per animam nutritivam, et ut sentientem per animam sensitivam, et sic de aliis" (*Quodl.* I, q.4 a.1); "(...) omnis forma in supposito singulari existens, per quod individuatur, communis est multis, vel secundum rem vel secundum rationem saltem, sicut natura humana communis est multis secundum rem et rationem" (I, q.13 a.9); "Sicut autem ea quae significantur per modum qualitatis, ut sapientia et hujusmodi, non sunt aliud secundum rem ab essentia, sed solum secundum rationem; ita etiam similitudo et identitas in divinis differunt secundum rationem et non secundum rem" (*In I Sent.*, d.19 q.1 a.1); "Ratio enim, ut prius dictum est, procedit quandoque de uno in aliud secundum rem (...). Quandoque vero procedit de uno in aliud secundum rationem" (*BDT*, q.6 a.1 qc.3, 362-373).

[243] En efecto, como pone en evidencia C. Fabro, "(...) quel ch'è importante rilevare è che S. Tommaso, trattando del metodo proprio della metafisica non parla di *abstractio* ma di *separatio*: questo perchè l'Angelico riduce la metafisica, a differenza delle scienze fisiche e matematiche fondate sulla prima operazione della mente (la *simplex apprehensio*) al dinamismo di affermazione e negazione proprio del giudizio. La tradizione tomista ha piuttosto preferito parlare di «tre gradi di astrazione», terminologia che può avere qualche plausibile ragione ma che rischia di svisare la fisionomia e la natura stessa della metafisica quale fu intesa da S. Tommaso". A continuación explica: "Le scienze che si fondano sull'astrazione cercano l'*essenza* delle cose, da cui procedere all'analisi delle proprietà del proprio oggetto e così costruire l'edificio scientifico delle dismostrazioni e conclusioni in cui si manifesta e si espande la virtualità dell'essenza stessa: tutto e sempre si riduce a sapere *cosa è* che fa essere così e così un certo genere o una data specie di enti. La metafisica, che ha per suo oggetto lo ὂν ᾗ ὄν, suppone già dall'esperienza e dalle scienze la conoscenza delle essenze e cerca di conoscere lo *esse* vale a dire «come le cose hanno l'atto di essere, come esse esistono»: p. es. se sono sostanze o accidenti, cioè esistono in sè o in altro, se sono in atto o in potenza, se sono cause o effetti, se vanno dette essere per essenza o per partecipazione, ecc.". La consecuencia que se sigue de esto nos conduce a lo que vimos al analizar el *DBT* y al estudiar las dos operaciones del entendimiento: "*La differenza* fra i due tipi di sapere, scientifico e metafisico, consiste precisamente nel fatto che le scienze godono nei loro processi astrattivi di una certa «libertà», per così dire, di combinazioni e scombinazioni rispetto agli elementi nozionali su cui operano; la metafisica invece, legata all'essere delle cose, lo deve esprimere nel *modo* secondo il quale tale essere si trova attuato nella realtà, se esista o non, e se sia in un modo o in un altro. La metafisica non può quindi che unire ciò che nella realtà si trova unito, separare ciò che in essa è separato" (C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo s. Tommaso d'Aquino*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1950, pp. 132-133).

4. *Sunt duae abstractiones intellectus*[244]: la *abstractio universalis* y la *abstractio formae*

Nos encontramos aquí con una cuestión mucho más precisa que la que nos planteábamos en el apartado anterior. No se trata ya de la abstracción en general, o en sentido amplio y análogo, sino de la abstracción en sentido más propio o estricto, la abstracción intelectiva o *secundum rationem*, que como vimos puede ser llamada de diversos modos, y que es opuesta a la abstracción *secundum esse* o *separatio* propiamente dicha.

Vamos a tratar, por tanto, a continuación de estudiar los dos modos en que puede darse la abstracción intelectiva en sentido estricto. Como hemos visto en el *BDT*, en el que sto. Tomás trata esta cuestión con un detenimiento y una profundidad sin igual, estos dos tipos de abstracción reciben el nombre de *abstractio universalis a particulari* o también *abstractio totius [a partibus]*, y *abstractio formae a materia sensibili*[245]. Es de notar la precisión con que sto. Tomás define estas dos abstracciones, fuera de las cuales no existe otra[246]. También es importante considerar el contexto en el que se encuentra este análisis, sobre todo para saber qué es lo que se abstrae (qué se toma o considera) y qué es lo que se deja de lado (de qué se prescinde), y esto, como veremos más adelante, será útil para determinar el objeto propio y específico de cada una de las ciencias especulativas.

Asimismo, trataremos de ver esta doctrina a la luz de otras obras de sto. Tomás, para ver si se trata de una enseñanza constante, o si ha habido alguna evolución o cambio de idea, como algunos autores han sostenido. Por otra parte, habrá que tener en cuenta el fundamento, tanto epistemológico como ontológico, que hace posible, legítimo y válido cada tipo de abstracción. Por último, buscaremos establecer la relación, si existe, entre ambas abstracciones.

---

[244] *BDT*, q.5 a.3; otra fórmula paralela: "duplex fit abstractio per intellectum" (I, q.40 a.3). "Two kinds of abstraction are distinguished and must be taken into account in the study of our mode of understanding. By the first kind of abstraction a whole is grasped, but in a universal way, without individuating conditions. It is grasped as an intelligible whole. By the second kind of abstraction a form alone is grasped apart from the subject in which it inheres, but precisely as a part" (R.W. SCHMIDT, *The Domain of Logic...*, p. 206).

[245] "Et ita sunt duae abstractiones intellectus: una quae respondet unioni formae et materiae vel accidentis et subiecti, et haec est abstractio formae a materia sensibili; alia quae respondet unioni totius et partis, et huic respondet abstractio universalis a particulari, quae est abstractio totius in quo consideratur absolute natura aliqua secundum suam rationem essentialem, ab omnibus partibus quae non sunt partes speciei sed sunt partes accidentales" (*BDT*, q.5 a.3, 239-248).

[246] Cf. *BDT*, q.5 a.3, 248-255: "Non autem inveniuntur abstractiones eis oppositae, quibus pars abstrahatur a toto vel materia a forma; quia pars vel non potest abstrahi a toto per intellectum si sit de partibus materiae in quarum diffinitione ponitur totum, vel potest etiam sine toto esse si sit de partibus speciei, sicut linea sine triangulo, vel littera sine syllaba, vel elementum sine mixto".

a) **Las dos abstracciones intelectivas en la *Opera Omnia***

Comenzamos, pues, presentando y analizando los textos en los que se habla de un modo u otro de estas dos abstracciones intelectivas. Dado que nos interesa afrontar la cuestión desde el punto de vista sistemático, la sucesión de los textos no seguirá un orden cronológico, sino más bien el orden que mejor se preste al desarrollo del tema.

(1) *De subst. separ.*, c.1[247]: En este texto, sto. Tomás habla de una doble abstracción. El contexto de este pasaje, como de otros análogos, es el de una presentación de la doctrina platónica de las ideas, en este caso de cara a la cuestión de la existencia de seres espirituales o *sustancias separadas*[248]. De estas dos abstracciones, una corresponde a la aprehensión de las entidades matemáticas (números, dimensiones, figuras), las cuales prescinden de la materia sensible (*sine materiae sensibilis intellectu*), pues en tales nociones no entran las cualidades sensibles, que son perceptibles por los sentidos (lo frío o caliente, etc.). La otra abstracción, en cambio, es la que lleva a cabo nuestro entendimiento cuando entiende algo universal sin considerar algo particular, como en el caso de la noción de *hombre*.

En este texto es de notar el orden en el que aparecen ambas abstracciones: primero se presenta la *abstractio formae* (si bien en este texto no es denominada explícitamente con estos términos, se trata, sin duda, de este tipo de abstracción), y luego, la *abstractio universalis*. Por otra parte, como vimos al presentar las dos operaciones del entendimiento, también aquí sto. Tomás se sirve en este pasaje de la circunlocución, sin dar un nombre propio a estas dos abstracciones, como hará en otros textos, aunque puede observarse por la descripción hecha que se trata de lo mismo de lo que en otros pasajes denomina explícitamente con las expresiones antes indicadas.

---

[247] "Intellectus autem noster duplici abstractione utitur circa intelligentiam veritatis. Una quidem secundum quod apprehendit numeros mathematicos et magnitudines et figuras mathematicas sine materiae sensibilis intellectu: non enim intelligendo binarium aut ternarium aut lineam et superficiem, aut triangulum et quadratum, simul in nostra apprehensione aliquid cadit quod pertineat ad calidum vel frigidum, aut aliquid huiusmodi, quod sensu percipi possit. Alia vero abstractione utitur intellectus noster intelligendo aliquid universale absque consideratione alicuius particularis; puta, cum intelligimus hominem, nihil intelligentes de Socrate vel Platone aut alio quocumque; et idem apparet in aliis".

[248] Esta expresión, que sto. Tomás usa abundantemente, y que toma de Aristóteles, se refiere a aquellas realidades que existen sin materia. De hecho, la expresión completa sería: *sustancias separadas de la materia*, o que subsisten sin materia.

(2) *In III Metaph.*, lc.2[249]: El contexto de este pasaje es semejante al del precedente. Se trata de la presentación polémica de la doctrina platónica de las ideas, la cual habría caído en el error por haber confundido la abstracción *secundum intellectum* y la abstracción *secundum esse*. Al parecer, los platónicos sí habrían llegado a distinguir, entre los dos tipos de abstracción intelectiva (*duplicem abstractionem*): la *universalis a particulari*, y la *formae mathematicae a materia sensibili*; tal distinción sería de por sí fundamentalmente válida, y por eso fue adoptada sin dificultad por Aristóteles y por sto. Tomás.

Sin embargo, por no haber captado la diferencia fundamental que existe entre la consideración *secundum intellectum* y la consideración *secundum esse*, los platónicos habrían caído en el doble error de concebir el término de ambas abstracciones como algo real o efectivamente existente. Y así, como veremos más adelante, habrían concebido en consecuencia tres órdenes de realidades: el de las *sustancias separadas*, el de las *sustancias sensibles particulares* y, entre ambos, el de las *entidades matemáticas subsistentes separadas* (los números, dimensiones y figuras).

En este texto, como puede observarse, se invierte el orden de presentación de las dos abstracciones respecto al orden que habíamos encontrado en el texto precedente. Otro elemento interesante del mismo es la precisación, muy de notar, que se hace a la segunda abstracción, en la que se especifica que se trata de la abstracción de la *forma matemática*, lo cual concuerda perfectamente con un texto paralelo del *BDT*[250]. La primera abstracción da lugar a los universales correspondientes a las *species* o *ideas* (como veremos más clara y explícitamente expresado en el texto sucesivo), mientras que la segunda dará lugar a los números, dimensiones (*magnitudes*) y figuras, es decir, las entidades matemáticas.

---

[249] "(...) quidam attendentes duplicem abstractionem, scilicet universalis a particulari, et formae mathematicae a materia sensibili, posuerunt utrumque genus subsistere. Et ita ponebant substantias separatas quae sunt universalia abstracta subsistentia, inter quae et substantias sensibiles particulares posuerunt mathematica subsistentia separata, scilicet numeros, magnitudines et figuras".

[250] "(...) cum dicimus formam abstrahi a materia non intelligitur de forma substantiali, quia forma substantialis et materia sibi correspondens dependent ad invicem, ut unum sine alio non possit intelligi, eo quod proprius actus in propria materia fit; sed intelligitur de forma accidentali, quae est quantitas et figura" (*BDT*, q.5 a.3, 258-264).

(3) *In III Metaph.*, lc.7[251]: El contexto sigue siendo análogo al de los textos precedentes: el de la crítica de la doctrina platónica de las *species* y de las entidades matemáticas subsistentes o *separadas*. También aquí se habla de una *duplex abstractio*, que para los platónicos sería *secundum esse* o *rerum*, mientras que para sto. Tomás, en pos de Aristóteles, es sólo *secundum rationem*, al tratarse de una *abstractio intellectus*. Esta *abstractio intellectus* podría darse de dos *modos*: por el primero se abstrae el universal del particular (*abstrahere universale a particulari*), lo cual da lugar a las *species*, que para los platónicos serían separadas y subsistentes en sí mismas; por el segundo se abstraen unas ciertas formas (*formas quasdam*) - en el texto presente no se especifica de cuáles formas se trata, como se hizo, en cambio en el pasaje precedente - de la materia sensible (*a materia sensibili*), pues en su definición no entra tal materia (como en la definición del círculo no entra el metal que puede ser su sujeto, vgr. en el caso de un aro o de un disco de bronce).

En el segundo párrafo aparece una observación interesante: el punto de partida de ambas abstracciones es la cosa sensible, la cual puede ser considerada, no en cuanto móvil o material (es decir, en su singularidad y concretez), sino en cuanto que es una cierta sustancia (por medio de la *abstractio universalis*), o según sus proporciones o dimensiones (por medio de la *abstractio formae*). En ambos casos nos encontramos ante lo que es propio de la abstracción *secundum intellectum* de la materia y el movimiento, la cual se opone a la abstracción *secundum esse* que, si se aplicara en el caso presente, conduciría a la falsedad.

---

[251] "Quidam enim posuerunt praeter substantias sensibiles esse solas species separatas, idest per se hominem immaterialem, et per se equum: et sic de aliis speciebus. Alii vero posuerunt quasdam alias intermedias substantias inter species et sensibilia, scilicet mathematica, de quibus dicebant esse mathematicas scientias. Et huius ratio est, quia **ponebant duplicem abstractionem rerum: puta abstractionem intellectus, qui dicitur abstrahere uno modo universale a particulari**, iuxta quam abstractionem ponebant species separatas per se subsistentes. **Alio modo formas quasdam a materia sensibili**, in quarum scilicet definitione non ponitur materia sensibilis, sicut circulus abstrahitur ab aere. Iuxta quam ponebant mathematica abstracta, quae dicebant media inter species et sensibilia, quia conveniunt cum utrisque. Cum speciebus quidem, inquantum sunt separata a materia sensibili; cum sensibilibus autem, inquantum inveniuntur plura ex eis in una specie, sicut plures circuli et plures lineae". "(...) intellectus potest considerare res sensibiles, non inquantum mobiles et materiales, sed inquantum sunt quaedam substantiae vel magnitudines; et hoc est intellectum abstrahere a materia et motu. Non autem sic abstrahit secundum intellectum, quod intelligat magnitudines et species esse sine materia et motu. Sic enim sequeretur quod vel esset falsitas intellectus abstrahentis, vel quod ea quae intellectus abstrahit, sint separata secundum rem".

(4) *In I Metaph.*, lc.10[252]: Seguimos en el mismo contexto que los pasajes precedentes. Platón está en lo correcto en cuanto a la doble abstracción del entendimiento: la del universal que se entiende como abstraído de lo singular, y la de lo matemático como abstraído de lo sensible; pero se equivoca al decir que a la doble abstracción mental (*abstractio intellectus*) correspondería una doble abstracción real (*abstractio in essentiis rerum*), pues aunque en las entidades matemáticas se prescinda de lo sensible, y en los universales se prescinda de lo particular, sin embargo ni las entidades matemáticas existen fuera o más allá de lo sensible, ni los universales más allá de los particulares. Así, de nuevo encontramos aquí las dos abstracciones intelectivas bien delineadas[253].

---

[252] "Patet autem diligenter intuenti rationes Platonis, quod ex hoc in sua positione erravit, quia credidit, quod modus rei intellectae in suo esse sit sicut modus intelligendi rem ipsam. Et ideo quia invenit intellectum nostrum dupliciter abstracta intelligere, uno modo sicut universalia intelligimus abstracta a singularibus, alio modo sicut mathematica abstracta a sensibilibus, utrique abstractioni intellectus posuit respondere abstractionem in essentiis rerum: unde posuit et mathematica esse separata et species. (...) Licet enim id in re esse oporteat quod intellectus intelligit, non tamen eodem modo. Unde quamvis intellectus intelligat mathematica non cointelligendo sensibilia, et universalia praeter particularia, non tamen oportet quod mathematica sint praeter sensibilia, et universalia praeter particularia. Nam videmus quod etiam visus percipit colorem sine sapore, cum tamen in sensibilibus sapor et color simul inveniantur".

[253] Para no extendernos más, señalamos algunos otros textos que van en la línea de los textos presentados hasta ahora: "Sicut enim invenitur secundum rationem duplex modus separationis: unus quo separantur mathematica a materia sensibili, alius quo separantur universalia a particularibus: ita et secundum rem ponebant et universalia esse separata, quae dicebant species, et etiam mathematica" (*In XII Metaph.*, lc.2); "Plato posuit, quod intelligibilia essent per se substantia et separata, et essent semper in actu, et essent causa cognitionis et esse rebus sensibilibus. Quod Aristoteles tamquam inconveniens volens evitare, coactus est ponere intellectum agentem. Unde sequebatur ex positione Platonis, quod secundum quod aliqua sunt abstracta per intellectum, sic essent aliqua, quae essent per se subsistentia et in actu. Habemus autem **duplicem modum abstractionis per intellectum: unum qui est a particularibus ad universalia; alium per quem abstrahimus mathematica a sensibilibus**. Et sic cogebatur ex hoc ponere tria subsistentia, scilicet sensibilia, mathematica et universalia, quae essent causa, ex quorum participatione, res etiam sensibiles et mathematicae essent" (*In I De an.*, lc.4); "Quasdam vero substantias non omnes confitentur in rerum natura subsistere. Sed quidam posuerunt singulariter eas esse, qui ponunt species et mathematica separata secundum esse, volentes quod cuilibet abstractioni intellectus, respondeat abstractio in esse rerum. Et **quia intellectus abstrahit universale a particularibus** ut hominem a Socrate et Platone, posuerunt species separatim per se subsistere. **Quia vero intellectus abstrahit aliquas formas a materiis sensibilibus**, utputa curvum, de cuius intellectu non est nasus sicut de ratione simi, et linea et alia huiusmodi, quae mathematica dicuntur, posuerunt mathematica separata" (*In VIII Metaph.*, lc.1); "(...) intellectus potest intelligere aliquam formam absque individuantibus principiis, non tamen absque materia, a qua dependet ratio illius formae: sicut non potest intelligere simum sine naso, sed potest curvum sine naso intelligere. Et quia hoc non distinxerunt platonici, posuerunt quod mathematica et quidditates rerum sunt separatae in esse, sicut sunt separatae in intellectu" (*In III De an.*, lc.8).

(5) *In III De an.*, lc.12[254]: De nuevo en este pasaje aparecen los dos tipos de abstracción, uno referido a las entidades matemáticas, y el otro a las naturales. En el primer caso, se conciben las entidades matemáticas *como separadas* de la materia sensible, sin afirmar que éstas existan separadamente de tal materia. En cambio, en el caso de las entidades naturales, si bien se da una cierta abstracción (*abstrahit tamen circa naturalia intellectus universale a particulari*), sin embargo no se puede prescindir de la materia sensible, pues ésta entra en la noción, y por ello también en la definición, de tales entidades, ya que se trata de un constitutivo esencial de la cosa natural; de lo que se abstrae o prescinde es de los principios individualizantes, los cuales no entran en la definición de la especie.

Una vez más concluye sto. Tomás diciendo que el error de Platón se debió a no concebir la naturaleza específica de la abstracción *secundum intellectum* como distinta de la abstracción *secundum rem* o *separación*.

(6) *De Verit.*, q.10 a.4[255]: En este texto se presenta la diferencia fundamental que existe entre las formas matemáticas, las cuales no implican ninguna materia determinada - ya que en su noción se prescinde de la materia sensible -, y las formas naturales, las cuales implican una materia específica, ya que ésta entra dentro de la noción de tales formas, pues es parte constitutiva de su esencia[256]. Esta diferencia alude indirectamente a los dos tipos de abstracción intelectiva, en los que ésta se origina y se funda.

---

[254] "Si autem intellectus intelligit aliquid in actu, inquantum est curvum, sine carne intelligit inquantum est curvum: non quidem ita quod intelligat curvum esse sine carne; sed quia intelligit curvum, non intelligendo carnem. Et hoc ideo, quia caro non ponitur in definitione curvi. Et sic intellectus intelligit omnia mathematica separate, tamquam si essent separata, quamvis non sint separata secundum rem. Non autem sic intelligit naturalia; quia in definitione naturalium ponitur materia sensibilis, non autem in definitione mathematicorum. Abstrahit tamen circa naturalia intellectus universale a particulari simili modo, inquantum intelligit naturam speciei sine principiis individuantibus, quae non cadunt in definitione speciei. Et omnino intellectus in actu est res intellecta, quia sicut res in sui ratione habent materiam vel non habent, sic ab intellectu percipiuntur. Et quia hunc modum abstractionis Plato non consideravit, coactus fuit ponere mathematica et species separatas, loco cuius ad praedictam abstractionem faciendam Aristoteles posuit intellectum agentem".

[255] "In mente enim accipiente scientiam a rebus, formae existunt per quamdam actionem rerum in animam; omnis autem actio est per formam; unde formae quae sunt in mente nostra, primo et principaliter respiciunt res extra animam existentes quantum ad formas earum. Quarum est duplex modus: quaedam enim sunt quae nullam sibi materiam determinant, ut linea, superficies, et huiusmodi; quaedam autem determinant sibi specialem materiam, sicut omnes formae naturales".

[256] En efecto, en el caso de las formas naturales: "Licet enim materia non sit pars formae, tamen materia sine qua non potest concipi intellectu forma, oportet quod ponatur in definitione formae; sicut corpus organicum ponitur in definitione animae" (*In VII Metaph.*, lc.9).

(7) *C.G.*, II c.75[257]: En este texto aparecen de nuevo los dos tipos de abstracción, si bien no son mencionados ni señalados explícitamente. Primeramente se habla de las entidades matemáticas, ejemplificadas por el caso de la línea, la cual, aunque de suyo no existe sino en la materia sensible, sin embargo es considerada por el matemático sin considerar la materia sensible - si bien puede ser concebida con la materia sensible. Las *species intelligibiles*, explica sto. Tomás, a veces son semejanza o representación (*similitudo*) sólo de la cantidad, y a veces de la sustancia sensible que es extensa o *quanta*. Por otra parte, si bien la naturaleza del género y de la especie no existe sino en los individuos concretos, sin embargo el entendimiento la concibe sin concebir los principios individualizantes, lo cual es precisamente concebir el universal. Así, en este texto aparecen de nuevo perfilados los dos tipos de abstracción intelectiva que estamos analizando.

(8) *In II Phys*., lc.3[258]: De nuevo en este pasaje encontramos los dos tipos de abstracción, esta vez mencionados explícitamente, y casi en los mismos términos que en el *BDT*. Sto. Tomás comienza estudiando el caso de las entidades matemáticas, las cuales son consideradas absolutamente, es decir, prescindiendo del su-

---

[257] "(...) intellectus intelligit lineam in materia sensibili existentem, absque materia sensibili: licet et cum materia sensibili intelligere possit. Haec autem diversitas accidit secundum diversitatem specierum intelligibilium in intellectu receptarum: quae quandoque est similitudo quantitatis tantum, quandoque vero substantiae sensibilis quantae. Similiter autem, licet natura generis et speciei nunquam sit nisi in his individuis, intelligit tamen intellectus naturam speciei et generis non intelligendo principia individuantia: et hoc est intelligere universalia. Et sic haec duo non repugnant, quod universalia non subsistant extra animam: et quod intellectus, intelligens universalia, intelligat res quae sunt extra animam. Quod autem intelligat intellectus naturam generis vel speciei denudatam a principiis individuantibus, contingit ex conditione speciei intelligibilis in ipso receptae, quae est immaterialis effecta per intellectum agentem, utpote abstracta a materia et conditionibus materiae, quibus aliquid individuatur".

[258] "Quia enim mathematicus considerat lineas et puncta et superficies et huiusmodi et accidentia eorum non inquantum sunt termini corporis naturalis, ideo dicitur abstrahere a materia sensibili et naturali. Et causa quare potest abstrahere, est ista: quia secundum intellectum sunt abstracta a motu. (...) homo non est de intellectu animalis, nec Socrates de intellectu hominis: unde animal potest intelligi absque homine, et homo absque Socrate et aliis individuis. Et hoc est abstrahere universale a particulari. Similiter autem inter accidentia omnia quae adveniunt substantiae, primo advenit ei quantitas, et deinde qualitates sensibiles et actiones et passiones et motus consequentes sensibiles qualitates. Sic igitur quantitas non claudit in sui intellectu qualitates sensibiles vel passiones vel motus: claudit tamen in sui intellectu substantiam. Potest igitur intelligi quantitas sine materia subiecta motui et qualitatibus sensibilibus, non tamen absque substantia. Et ideo huiusmodi quantitates et quae eis accidunt, sunt secundum intellectum abstracta a motu et a materia sensibili, non autem a materia intelligibili, ut dicitur in VII Metaphys.. Quia igitur sic sunt abstracta a motu secundum intellectum, quod non claudunt in suo intellectu materiam sensibilem subiectam motui; ideo mathematicus potest ea abstrahere a materia sensibili. Et nihil differt quantum ad veritatem considerationis, utrum sic vel sic considerentur. Quamvis enim non sint abstracta secundum esse, non tamen mathematici abstrahentes ea secundum intellectum, mentiuntur: quia non asserunt ea esse extra materiam sensibilem (hoc enim esset mendacium), sed considerant de eis absque consideratione materiae sensibilis, quod absque mendacio fieri potest".

jeto en que se puedan dar. Así, el matemático abstrae en su consideración tanto de la materia sensible como de la natural o *física*.

A continuación, sto. Tomás analiza el caso de las nociones genéricas o específicas, viendo en qué condiciones se puede considerar algo sin considerar otra cosa (lo cual estudiaremos un poco más adelante). Este caso corresponde al proceso por el que se abstrae el universal del particular.

Una vez hecho esto, sto. Tomás vuelve al caso de las entidades matemáticas, aplicando el mismo criterio que usó para el caso de los géneros y las especies, y explica que, ya que la cantidad sobreviene a la sustancia material antes que las cualidades sensibles, puede ésta ser concebida sin las cualidades sensibles, aunque no sin la sustancia, la cual es el sujeto de la cantidad. Así, la cantidad y sus propiedades son concebidas como abstraídas de la materia sensible y del movimiento, pero no de la materia inteligible. Por tanto, el matemático puede abstraer (prescindir) de la materia sensible, lo cual es legítimo, pues no afirma que las entidades matemáticas existan sin la materia sensible (lo cual sería falso), sino que simplemente considera tales entidades de modo absoluto, sin tener en cuenta la materia sensible en la que éstas pueden efectivamente darse.

(9) *In III De an.*, lc.8[259]: En este breve texto, que ya habíamos analizado desde otra perspectiva en el anterior apartado, encontramos condensada una referencia a los tres tipos de distinción que habíamos visto en el *BDT*[260], esta vez desde un punto de vista objetivo: por una parte se mencionan las cosas que *secundum esse* se encuentran separadas de la materia sensible, las cuales son puramente inteligibles, es decir, sólo pueden ser conocidas por medio del entendimiento, y no a través de los sentidos; a continuación se refiere sto. Tomás a otras entidades, que no están separadas de la materia sensible *secundum esse*, sino sólo *secundum rationem*, las cuales son entendidas o concebidas sin la materia sensible, pero no sin la materia inteligible (aunque no se afirma expresamente, tales entidades son sin duda las nociones matemáticas); y finalmente las entidades naturales se conciben por medio de la abstracción de la materia (sensible) individual, pero sin prescindir totalmente de la materia sensible, ya que no se abstrae de la materia sensible común, pues, como vimos, ésta forma parte de la esencia de la cosa, y por ello también de su noción y su definición correspondiente[261].

---

[259] "(...) illa quae sunt secundum esse separata a materia sensibili, solo intellectu percipi possunt; quae autem non sunt separata a materia sensibili secundum esse, sed secundum rationem, intelliguntur absque materia sensibili, non autem absque materia intelligibili. Naturalia vero intelliguntur per abstractionem a materia individuali, non autem per abstractionem a materia sensibili totaliter".

[260] Cf. *BDT*, q.5 a.3, 275-286.

[261] Es de notar el paralelismo de este pasaje con el del *BDT* q.5 a.1, 141-160, que ya analizamos a su tiempo. Como veremos más adelante, el texto del *De an.* que acabamos de analizar vuelve a poner en tela de juicio las afirmaciones de ciertos autores en el sentido de que, en la doctrina de la división

(10) I, q.40 a.3[262]: Nos encontramos con este pasaje en un contexto bastante distinto al de los anteriores. Sto. Tomás aplica aquí la teoría de los dos tipos de abstracción *per intellectum* (nótese esta especificación del texto, pues no habla de la abstracción *in genere*, sino de un tipo particular de abstracción: la intelectiva) a una cuestión netamente teológica. La primera abstracción es aquella por la que el universal es abstraído del particular. Tal abstracción es la que corresponde al género y a la especie. Llama la atención el ejemplo del cual sto. Tomás se sirve: "como *animal* <es abstraído> de *hombre*". En este ejemplo, el género es tomado como universal comparado con la especie, que respecto a aquél es particular. La segunda abstracción, por su parte, es aquella por la que se abstrae la forma de la materia, "como la forma del círculo es abstraída por el entendimiento de toda materia sensible". También aquí el ejemplo es de notar pues, como puede verse, se refiere a una entidad matemática, y por tanto a una forma accidental, la cual abstrae, no de cualquier materia, sino de la materia sensible.

A continuación, sto. Tomás pone de relieve la diferencia entre ambas abstracciones, en función del problema que está tratando de resolver en este artículo de la *Summa*: en el primer caso, no permanece aquello de lo cual se hace abstracción (es decir, aquello de lo que se prescinde): si se prescinde de la racionalidad, ya no queda la noción *hombre*, sino sólo la noción *animal*; en cambio, en el segundo caso, ambas cosas permanecen en el entendimiento: al ser abstraída la forma (o *ratio*) de *círculo* de la de *bronce*, queda en el entendimiento tanto la noción de *círculo* como la de *bronce*, consideradas separadamente o aparte (*seorsum*).

Nos encontramos frente a un pasaje un tanto difícil de interpretar. Trataremos de hacerlo brevemente, con la ayuda de algunos textos paralelos. El caso de la *abstractio universalis a particulari* parece más sencillo y menos problemático[263], mientras que el de la *abstractio formae a materia* parece más complejo y oscuro.

---

de las ciencias, en sto. Tomás se daría un paso de una perspectiva *objetiva* (como se presenta en el texto del *BDT* al que acabamos de referirnos) a una *subjetiva* (que sería la que aparece más adelante en el *BDT*, q.5 a.3). A nuestro parecer, se trata de dos perspectivas no opuestas, sino complementarias, de una misma doctrina, por lo demás en la misma línea que la propuesta por Aristóteles.

[262] "Respondeo dicendum quod duplex fit abstractio per intellectum. Una quidem, secundum quod universale abstrahitur a particulari, ut animal ab homine. Alia vero, secundum quod forma abstrahitur a materia; sicut forma circuli abstrahitur per intellectum ab omni materia sensibili. Inter has autem abstractiones haec est differentia, quod in abstractione quae fit secundum universale et particulare, non remanet id a quo fit abstractio, remota enim ab homine differentia rationali, non remanet in intellectu homo, sed solum animal. In abstractione vero quae attenditur secundum formam et materiam, utrumque manet in intellectu, abstrahendo enim formam circuli ab aere, remanet seorsum in intellectu nostro et intellectus circuli et intellectus aeris".

[263] En el siguiente texto el Aquinate se expresa de modo análogo al de I, q.40 a.3: "(...) omne quod cadit in definitione alicujus, potest intelligi, non intellecto illo; sicut remoto per intellectum rationali, per quod homo constituitur, intelligitur animal, quod in definitione hominis ponitur" (*In I Sent.*, d.26 q.1 a.2 ag.3). Por otra parte, "(...) licet intellectus possit aliqua coniuncta dividere, non tamen omnia: non enim potest dividere illa quorum unum est de ratione alterius; non enim potest dividere animal ab homine" (*De Pot.*, q.8 a.4 ad 11).

Éste se podría interpretar, a primera vista, del siguiente modo, usando el mismo ejemplo que pone sto. Tomás: el de un círculo de bronce. Si se considera la forma accidental (en el ejemplo el círculo), no se deja de algún modo de considerar el sujeto (el bronce), en el que tal círculo existe, pues una forma accidental no puede concebirse independientemente del sujeto en el que se inhiere, como veremos más adelante[264].

Sin embargo, el sentido parece ser más bien este otro: en el caso de la *abstractio universalis*, la separación o remoción de la diferencia específica no da lugar a dos nociones *autónomas*, sino que, quitada la diferencia específica, queda sólo la noción genérica; en cambio, en caso de la *abstractio formae*, las dos nociones tienen una cierta autonomía, y por ello, al ser separadas mentalmente o al ser consideradas aparte, ambas continúan teniendo su contenido específico. De hecho, esta explicación coincidiría con la anterior en que en ambas la diferencia se funda en la diversidad que existe entre la composición entre el todo y las partes y la de la forma y la materia, o los accidentes y el sujeto. El género *animal* se encuentra respecto a la especie *hombre* como el todo respecto a sus partes; la forma accidental *círculo* se encuentra respecto a la materia sensible *bronce* como el accidente respecto al sujeto o la forma respecto a la materia[265]. En el primer caso se considera el género de modo absoluto, y por ello se prescinde de sus partes o sus inferiores (lo cual es propio de la *abstractio universalis a particulari*, como ya hemos visto); en el segundo caso, al distinguir entre la figura y el sujeto de la misma, no se implica la remoción de ninguna de las dos nociones, sino que ambas pueden permanecer en el entendimiento, pues de por sí ni se implican ni se excluyen mutuamente (la noción de *círculo* es autónoma e independiente de la de *bronce*; la composición de ambas, desde el punto de vista lógico, es accidental, pues no se implican o incluyen entre sí). Según esta interpretación, habría que entender en este caso la *abstractio per intellectum* en un sentido más bien lógico: la noción *hombre* exige la composición lógica del género *animal* con la diferencia específica *racional*. Si se separan por la razón ambos términos, se pierde la noción de hombre[266]. En cambio, en el caso del círculo de bronce, no ocurre lo anterior, ya que ambas nociones son independientes entre sí, y por ello, al ser separadas mentalmente, no pierden sus notas inteligibles[267].

---

[264] En efecto, como dice sto. Tomás en otro pasaje paralelo, "(...) in resolutione enim quae fit per intellectum, remota forma, remanet subiectum formae, sicut remota albedine remanet superficies, qua remota, remanet substantia, cuius forma remota remanet materia prima; sed remoto subiecto nihil remanet" (*Comp. Theol.*, I c.61).

[265] Cf. *BDT*, q.5 a.3, 173-179, 239-248.

[266] En efecto: "(...) remoto enim eo quod est constitutivum alicuius, non potest remanere id quod per ipsum constituitur" (*De Pot.*, q.8 a.4).

[267] Como bien señaló L.-B. Geiger (cf. *Abstraction et séparation*, p. 39), existe un texto paralelo que puede ayudar a entender lo que acabamos de ver: "(...) alius est modus quo definiuntur accidentia, et quo definiuntur substantiae. Substantiae enim non definiuntur per aliquid quod sit extra essentiam eorum: unde id quod primo ponitur in definitione substantiae est genus, quod praedicatur in eo quod

(11) I, q.85 a.1 ad 2[268]: Este pasaje se encuentra dentro de un contexto *polémico*, ya que se trata de la respuesta a una objeción. En ésta se decía que las cosas materiales no podían entenderse sin la materia, pues en la definición de éstas entra la materia. Ya que la materia es principio de individuación, no sería válida la *abstractio universalis a particulari*, pues en ésta se prescindiría de la materia, y así el resultado de esta abstracción sería una noción que no correspondería a las cosas materiales, ya que no tendría en consideración algo esencial de las mismas, como es la materia[269]. A esta objeción Averroes habría dado una respuesta errónea, afir

---

quid de definito. Accidens vero definitur per aliquid quod est extra essentiam eius, scilicet per subiectum, a quo secundum suum esse dependet. Unde id quod ponitur in definitione eius, loco generis, est subiectum; sicut cum dicitur: simum est nasus curvus. Sicut ergo in definitionibus substantiarum, remotis differentiis, remanet genus; ita in definitione accidentium, remoto accidente, quod ponitur loco differentiae, remanet subiectum; aliter tamen et aliter. Remota enim differentia remanet genus, sed non idem numero: remoto enim rationali, non remanet idem numero animal, quod est animal rationale; sed remoto eo quod ponitur loco differentiae in definitionibus accidentium, remanet idem subiectum numero: remoto enim curvo vel concavo, remanet idem nasus numero. Et hoc est, quia accidens non complet essentiam subiecti sicut differentia complet essentiam generis" (*De Pot.*, q.8 a.4 ad 5). Otro texto paralelo sería el siguiente: "(...) modus ille quo proprietates non personales sunt in personis, habet aliquid simile illi modo quo forma est in materia, scilicet forma accidentalis in subjecto; et modus ille quo proprietates personales sunt in personis, habet aliquid simile cum illo modo quo differentiae sunt in specie, vel natura communis in inferiori" (*In I Sent.*, d.33 q.1 a.3 ad 4). De modo semejante a como hemos hecho nosotros se expresan algunos autores (cf. G. VAN RIET, *Problèmes d'épistémologie*, p. 32-33; V.E. SMITH, *Abstraction and the Empiriological Method*, en «Proceedings of the American Catholic Philosophical Association», Vol. XXVI (1952), Washington, p. 41). En cuanto a la *abstractio totius*, Smith hace referencia al siguiente texto de sto. Tomás: "Quod autem universalia sint confusa manifestum est, quia universalia continent in se suas species in potentia, et qui scit aliquid in universali scit illud indistincte; tunc autem distinguitur eius cognitio, quando unumquodque eorum quae continentur potentia in universali, actu cognoscitur: qui enim scit animal, non scit rationale nisi in potentia. Prius autem est scire aliquid in potentia quam in actu: secundum igitur hunc ordinem addiscendi quo procedimus de potentia in actum, prius quoad nos est scire animal quam hominem" (*In I Phys.*, lc.1).

[268] "(...) materia est duplex, scilicet communis, et signata vel individualis: communis quidem, ut caro et os; individualis autem, ut hae carnes et haec ossa. Intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi. Sicut speciem hominis abstrahit ad his carnibus et his ossibus, quae non sunt de ratione speciei, sed sunt partes individui, ut dicitur in VII *Metaph*.; et ideo sine eis considerari potest. Sed species hominis non potest abstrahi per intellectum a carnibus et ossibus. Species autem mathematicae possunt abstrahi per intellectum a materia sensibili non solum individuali, sed etiam communi; non tamen a materia intelligibili communi, sed solum individuali. Materia enim sensibilis dicitur materia corporalis secundum quod subiacet qualitatibus sensibilibus, scilicet calido vel frigido, duro et molli, et huiusmodi. Materia vero intelligibilis dicitur substantia secundum quod subiacit quantitati. Manifestum est autem quod quantitas prius inest substantiae quam qualitates sensibiles. Unde quantitates, ut numeri et dimensiones et figurae, quae sunt terminationes quantitatum, possunt considerari absque qualitatibus sensibilibus, quod est eas abstrahi a materia sensibili; non tamen possunt considerari sine intellectu substantiae quantitati subiectae, quod esset eas abstrahi a materia intelligibili communi. Possunt tamen considerari sine hac vel illa substantia; quod est eas abstrahi a materia intelligibili individuali".

[269] Esta misma objeción aparece en otros textos, como en el siguiente: "(...) mens nihil cognoscit nisi abstrahendo a materia et a conditionibus materiae. Sed res materiales, quae sunt res naturales, non possunt, etiam secundum intellectum, a materia separari, quia in eorum definitionibus cadit materia" (*De Verit.*, q.10 a.4). En este caso, la solución que ofrece sto. Tomás es, en síntesis, la siguiente: "(...) quamvis in mente non sint nisi immateriales formae, possunt tamen esse similitudines materialium re-

mando que en la noción de la cosa natural entraría sólo la forma, lo cual implicaría que la materia no sería parte de la especie, y por ello no entraría en la definición de las cosas naturales. Sin embargo, esto es falso, como ya había probado sto. Tomás poco antes[270]. La solución, por tanto, debía buscarse en otra dirección. Así, sto. Tomás se sirve de la distinción, que ya hemos encontrado en diversas ocasiones, entre dos tipos de materia: la común y la individual o *signada*. Esta división es en cierto sentido incompleta, pues también habría que distinguir, como lo hará poco más adelante, entre la materia sensible y la inteligible[271]. En el caso de la cosa natural, el entendimiento abstrae la *species* de la materia sensible individual, pero no de la materia sensible común (tal es el caso de la *abstractio universalis a particulari*). El ejemplo del cual se sirve sto. Tomás es bastante ilustrativo: en el caso de la noción o *species* de *hombre*, se hace abstracción de las carnes y los huesos que son propios de un determinado individuo, los cuales no forman parte de la razón específica de *hombre*, sino que son **partes de tal individuo**, y por ello el hombre puede ser considerado sin tales partes; pero al considerar el hombre no se puede abstraer en general de las carnes y los huesos, ya que éstos son **partes esenciales o constitutivas de la especie**, y por ello deben entrar necesariamente en la definición de la misma.

En el caso de las entidades matemáticas, en cambio, se puede abstraer mentalmente (*per intellectum*) su *species* no sólo de la materia sensible individual (como en el caso precedente), sino también de la materia sensible común, pero no de toda materia, pues aún es necesario que permanezca la materia inteligible (es decir, la sustancia que subyace a la cantidad, como el mismo sto. Tomás explica), al

---

rum. Non enim oportet quod eiusmodi esse habeat similitudo et id cuius est similitudo, sed solum quod in ratione conveniant" (*De Verit.*, q.10 a.4 ad 4).

[270] Cf. I, q.75 a.4. Otros textos paralelos: "(...) essentia autem rei est quam significat definitio; definitio autem rei naturalis non significat tantum formam, sed formam et materiam" (*C.G.*, IV c.81); cf. también *Quodl.* II, q.2 a.2; *In VII Metaph.*, lc.9. Ya antes habíamos ofrecido un repertorio de citas sobre este mismo tema, al cual remitimos (cf. p. 38, nota 106).

[271] En el pasaje que citamos a continuación, bastante semejante al que estamos analizando, se expone con más claridad, a nuestro juicio, esta división de los tipos de materia: "(...) duplex est materia a qua fit abstractio; scilicet materia intelligibilis et sensibilis, ut patet in VII Metaph.: et dico intelligibilem, ut quae consideratur in natura continui; sensibilem autem sicut est materia naturalis. Utraque autem dupliciter accipitur; scilicet ut signata, et ut non signata: et dico signatam secundum quod consideratur cum determinatione dimensionum, harum scilicet vel illarum; non signatam autem quae sine determinatione dimensionum consideratur. Secundum hoc igitur sciendum est, quod materia signata est individuationis principium, a qua abstrahit omnis intellectus, secundum quod dicitur abstrahere ab hic et nunc. Intellectus autem naturalis non abstrahit a materia sensibili non signata: considerat enim hominem et carnem et os, in cuius definitione cadit sensibilis materia non signata: sed a materia sensibili totaliter abstrahit intellectus mathematicus, non autem a materia intelligibili non signata. Unde patet quod abstractio, quae est communis omni intellectui, facit formam esse universalem" (*De Verit.*, q.2 a.6 ad 1). En cuanto a las nociones de materia sensible y materia inteligible y a la distinción entre ambas, ya hemos hecho referencia en varias ocasiones (cf. p. 45; p. 50; p.114, nota 188).

menos la común. Como vimos, esto es lo propio de la *abstractio formae a materia sensibili*[272].

Más adelante estudiaremos el problema de la posibilidad y de la naturaleza de una abstracción ulterior, que prescinda incluso de la materia inteligible común, como parece sugerir la continuación del texto de I, q.85 a.1 ad 2 que acabamos de analizar[273].

(12) *In VIII Metaph.*, lc.1[274]: En este texto sto. Tomás presenta los diversos modos como se puede separar la forma de la materia. Ciertamente no se trata siempre de la misma forma, sino que en cada caso se trata de una *forma* diferente, como veremos a continuación.

En primer lugar, se habla de la forma entendida como especie o *forma totius*, la cual puede separarse (de la materia) por la razón (*ratione*), ya que puede entenderse sin la materia sensible individuante. Se trata, pues, de la *abstractio <formae> universalis a <materia> particulari*. La materia, en cambio, no puede ser entendida sin la forma, pues ésta no puede ser concebida sino como *ens in potentia ad formam*.

En segundo lugar, sto. Tomás ofrece otra posibilidad: algunas formas son separables (de la materia) por la razón (*ratione*) al modo de las formas matemáticas (en este caso se tratará de la *abstractio formae <mathematicae> a materia <sensibili>*), mientras que otras formas no son separables de ese modo, como las formas naturales (las cuales, en efecto, no abstraen de la materia sensible, pues ésta forma parte de la esencia, y por tanto también de la *ratio*, y por ello no pueden prescindir de tal materia).

---

[272] Otro texto paralelo: "(...) in his quae sunt per abstractionem, idest in mathematicis, quorum ratio abstrahit a materia sensibili, rectum se habet, sicut simum. Haec enim mathematica habent materiam, sicut et naturalia. Rectum enim mathematicum est, simum autem naturale. Ratio enim recti est cum continuo, sicut ratio simi cum naso. Continuum autem est materia intelligibilis, sicut simum materia sensibilis" (*In III De an.*, lc.8).

[273] "Quaedam vero sunt quae possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi, sicut ens, unum, potentia et actus, et alia huiusmodi, quae etiam esse possunt absque omni materia, ut patet in substantiis immaterialibus" (I, q.85 a.1 ad 2). A este respecto, baste por ahora referir lo que dice L. Elders comparando este texto con el del *BDT*: "In this text [*S.Th.* q.85 a.1 ad 2] St. Thomas does not indicate the basis for the abstraction from all matter, as he had done in the *EBT*. He only mentions the result, a new concept of being, stripped of all relations with matter. St. Thomas designates this process by the term *abstrahi* although it is quite different from the *abstractio totius* and the *abstractio formalis*" (L. ELDERS, *Faith and Science*, p. 109).

[274] "Forma enim est separabilis ratione, quia potest intelligi sine materia sensibili individuante; materia vero non potest intelligi sine intellectu formae, cum non apprehendatur nisi ut ens in potentia ad formam. Vel potest esse sensus quod substantiarum secundum rationem, idest formarum, quaedam sunt ratione separabiles, ut mathematicae, quaedam non, ut formae naturales. Vel iterum quod quaedam sunt formae separatae absque materia existentes, de quibus inferius determinabit".

Por último, se presenta el caso de un tercer tipo de formas, las cuales **de suyo** existen sin materia. Se trata de las formas subsistentes, espirituales o *separadas* (de la materia).

Como puede verse, se trata de tres *formas* de un género totalmente diverso. Asimismo, el tipo de separación de la materia que se asignan a cada una de ellas, es también de un género esencialmente distinto. No existe entre ellos ningún tipo de gradación ni de continuidad o sucesión; nada que nos haga pensar en *tres grados de abstracción formal*, fórmula que encontraremos en algunos comentaristas de sto. Tomás, en pos de Cayetano.

Como conclusión de este estudio, podemos ver, a la luz de los textos analizados, que el pensamiento de sto. Tomás sobre los dos tipos de abstracción *secundum intellectum* es homogéneo y constante. Puede apreciarse una continuidad de doctrina a lo largo de las diversas obras en las que aparecen tratadas estas cuestiones, y sobre todo puede verse que, en definitiva, sigue plenamente la línea de lo que ya desde el *BDT* había desarrollado con un pensamiento maduro y bien trabado.

b) **Fundamento de ambas abstracciones intelectivas**

Una vez estudiados los textos en los que sto. Tomás trata el tema de las dos abstracciones *secundum intellectum*, trataremos a continuación de encontrar, siempre según lo que nos muestra sto. Tomás, cuál es el fundamento de éstas, sea desde el punto de vista *objetivo*, es decir, en la realidad misma, sea desde el punto de vista *subjetivo*, es decir, en la naturaleza del entendimiento. De algún modo ya hemos encontrado en el *BDT* una explicación bastante amplia y profunda en este sentido. Vamos ahora de nuevo a buscar completarla con los demás textos en los que sto. Tomás aborda el tema.

(1) La *abstractio universalis a particulari* y la relación todo-partes

En primer lugar, hemos visto que sto. Tomás establece un paralelismo entre la *abstractio universalis a particulari* y la relación todo-partes, el cual vamos a estudiar a continuación. Éste se contrapone a otro paralelismo: el que se da entre la *abstractio formae a materia sensibili* y la relación forma-materia o accidentes-sujeto[275], que veremos en el punto sucesivo. Como ya hemos hecho notar en varias

[275] Cf. *BDT* q.5 a.3 121-270. El texto más explícito en este sentido es el siguiente: "(...) cum abstractio non possit esse proprie loquendo nisi coniunctorum in esse, secundum duos modos coniunctionis praedictos, scilicet quo pars et totum uniuntur, vel forma et materia, duplex est abstractio: una qua forma abstrahitur a materia, alia qua totum abstrahitur a partibus" (*ibid.*, ll. 173-179). Otro texto semejante: "Invenitur autem duplex compositio in re materiali. Prima quidem, formae ad materiam: et huic respondet compositio intellectus qua totum universale de sua parte praedicatur; nam genus sumitur

ocasiones, en este análisis sto. Tomás sigue bastante de cerca a Aristóteles, sobre todo en la doctrina que aparece en el libro VII de la *Metafísica*. De hecho podemos encontrar en el comentario de sto. Tomás a dicho libro, particularmente en la *lectio 9*, una doctrina muy afín a la que habíamos encontrado en el *BDT*, q.5 a.3, de modo que en este tema encontramos una vez más una gran continuidad en el pensamiento del Aquinate.

En efecto, sto. Tomás en esta *lectio* estudia en particular la relación que existe entre el todo y las partes. Comienza estableciendo una distinción, en pos de Avicena, entre la *forma totius* y la *forma partis*. La primera corresponde a la quididad de la especie, que en los entes materiales está compuesta de forma y materia (no de *esta* forma y de *esta* materia individual, sino en general[276]). Un poco más adelante, sto. Tomás aclara que aquí no se trata de las partes cuantitativas, sino de las partes de la definición, las cuales se refieren a la sustancia de la cosa (es decir, las partes esenciales)[277]. Se trata, pues, de encontrar las partes que competen a la especie en cuanto tal. Compete a la especie lo que conviene a una cosa por el hecho de pertenecer a esa especie[278]. Si la especie se toma como forma, en ésta no entra la materia en cuanto tal, pero si se toma como universal (como por ejemplo la

---

a materia communi, differentia vero completiva speciei a forma, particulare vero a materia individuali. Secunda vero compositio est accidentis ad subiectum: et huic reali compositioni respondet compositio intellectus secundum quam praedicatur accidens de subiecto, ut cum dicitur, homo est albus" (I, q.85 a.5 ad 3). Este segundo texto, si no se lee con atención, puede confundir algo, pues en el caso de la composición forma/materia, no se refiere, como en el texto anterior, a la composición de la forma accidental con la materia-sujeto, sino a la composición de la *forma totius* (la especie) con la materia correspondiente. Esto se hace evidente por el contexto: se dice que tal composición corresponde a la que hace el entendimiento al ser predicado el todo universal de su parte, sea el género de la especie, que la especie del individuo. Sto. Tomás hace referencia a menudo a estos dos tipos de composición, aplicándolos a diversas cuestiones. A modo de ejemplo, lo vemos aplicado incluso en la doctrina de la participación (cf. *In Boeth. De ebdom.*, lc.2). También recurre a ello al hablar de los tipos de *additio* (cf. *De Verit.*, q.21 a.1). Otro caso sería, por ejemplo, el siguiente: "Dicimur scire aliquid secundum quid, quando scimus illud in alio, in quo est, vel sicut pars in toto, sicut si scientes domum, diceremur scire parietem; vel sicut accidens in subiecto, sicut si scientes Coriscum, diceremur scire venientem" (*In I Post. anal.*, lc.4).

[276] "Potest etiam dici *quo est* ipsa natura quae relinquitur ex conjunctione formae cum materia, ut humanitas; praecipue secundum ponentes quod forma, quae est totum, quae dicitur quidditas, non est forma partis, de quibus est Avicenna" (*In I Sent.*, d.8 q.5 a.2); "(...) forma totius, quae est ipsa quidditas speciei, differt a forma partis, sicut totum a parte: nam quidditas speciei, est composita ex materia et forma, non tamen ex hac forma et ex hac materia individua" (*In VII Metaph.*, lc.9). Es de notar el paralelismo que existe entre este texto, y el siguiente, tomado del *BDT*, de la parte autógrafa que fue tachada por sto. Tomás: "Forma autem duplex est scilicet forma totius quae est [...] ipsa quidditas vel essentia rei, et forma partis quae est pars compositi" (*BDT* a.d. q.5 a.3; ed. Decker p. 232, 2-4; ed. Leonina p. 146, ap. cr. A, 13-14).

[277] "(...) non enim intendimus hic inquirere partes quantitatis; sed intendimus inquirere de partibus definitionis, quae significant substantiam rei. Unde perscrutandum est de illis partibus ex quibus substantia rei componitur" (*In VII Metaph.*, lc.9).

[278] "(...) dicendum est illud ad speciem pertinere, quod convenit unicuique inquantum speciem habet" (*In VII Metaph.*, lc.9); "Hoc enim dixit ad speciem pertinere, quod secundum se inest unicuique speciem habenti; ad materiam vero quod accidit speciei" (*ibid.*).

especie *hombre*), entonces pertenece a la especie la materia común, pero no la materia individual, la cual sobreviene a la especie. Por eso en la definición no entran las partes que se siguen de la materia individual.

Sin embargo, aunque la materia no sea parte de la forma, entra en la definición de la forma, si ésta no puede ser concebida sin aquélla[279]. Y aquí hace sto. Tomás una analogía interesante: así como los accidentes no tienen un ser perfecto sino en cuanto existen en un sujeto, tampoco las formas lo tienen sino en cuanto existen en sus materias correspondientes, y por ello, así como los accidentes se definen por adición a sus sujetos, también la forma se define por adición a la materia propia[280]. Esto sucede, precisa sto. Tomás, cuando en la definición de la forma se pone la materia, no cuando se trata de la definición de algo compuesto de forma y materia[281]. En efecto, la materia entra en la noción y en la definición de algo en la medida de que forme parte de ello como principio constitutivo o esencial (*sicut ex principiis*), y así las *partes materiae* que no se toman junto con tal materia no deben formar parte de la definición, por ser accidentales[282]. Se establece aquí, por tanto, una distinción entre las partes esenciales, que deben ser puestas en la definición, y las partes accidentales, de las cuales hay que prescindir.

Este texto que acabamos de presentar sería análogo al del *BDT*[283], en el que se estudia bajo qué condiciones el todo puede ser abstraído de sus partes. De hecho, en base a este punto de vista, la *abstractio universalis a particulari*, que correspon-

---

[279] "Licet enim materia non sit pars formae, tamen materia sine qua non potest concipi intellectu forma, oportet quod ponatur in definitione formae; sicut corpus organicum ponitur in definitione animae" (*In VII Metaph.*, lc.9). Esto se debe a que "(...) nec forma substantialis completam essentiam habet nec materia, quia etiam in diffinitione formae substantialis oportet quod ponatur illud cuius est forma, et ita diffinitio eius est per additionem alicuius quod est extra genus eius sicut et diffinitio formae accidentalis; unde et in diffinitione animae ponitur corpus a naturali qui considerat animam solum in quantum est forma physici corporis" (*De ente et ess.*, c.6).

[280] "Sicut enim accidentia non habent esse perfectum nisi secundum quod sunt in subiecto, ita nec formae nisi secundum quod sunt in propriis materiis. Et propter hoc, sicuti accidentia definiuntur ex additione subiectorum, ita et forma ex additione propriae materiae" (*In VII Metaph.*, lc.9). Algo semejante se afirma en este otro pasaje, si bien en base a otra analogía: "(...) in definitione formarum ponuntur propriae materiae loco differentiae, sicut cum dicitur quod anima est actus corporis physici organici" (*De Pot.*, q.7 a.2 ad 9).

[281] "Cum igitur in definitione formae ponitur materia, est definitio ex additione; non autem cum ponitur in definitione compositi" (*In VII Metaph.*, lc.9).

[282] Cf. *ibid.*: "In illis enim partes materiae non oportet in definitionibus poni, quae scilicet non sumuntur simul cum materia, vel quae non significant aliquid compositum ex materia et forma. Et hoc patet: quia propter hoc quod in quorumdam rationibus non ponitur materia, in quorumdam vero ponitur, contingit quod quaedam sint sicut ex principiis ex his in quae corrumpitur, idest ex partibus, in quas aliquid per corruptionem resolvitur. Et haec sunt illa, in quorum definitionibus ponuntur materiae. Quaedam vero non sunt ex praedictis partibus materialibus sicut ex principiis, sicut illa in quorum definitionibus non ponitur materia".

[283] Cf. *BDT*, q.5 a.3, 203-238.

de a la relación todo-partes, recibe también el nombre de *abstractio totius (...) a partibus <materiae>*[284].

Para entender esta relación entre la *abstractio universalis* y la composición de un todo con sus partes, puede ayudar el considerar la distinción entre la *forma totius* (por ejemplo *hombre*) y la *forma partis* (por ejemplo *alma*), que sto. Tomás, como vimos, toma de Avicena. La *forma totius* equivale a la esencia, la especie o la naturaleza[285], que en los seres materiales está compuesta de forma y materia; en cambio, la *forma partis* sería sólo una parte de la esencia, la parte que podríamos llamar *formal*.

En la *abstractio universalis a particulari* se aprehende la *forma totius*, la cual corresponde a la especie, que en cuanto conocida constituye la quididad. Ésta, como vimos poco antes, no sólo implica la forma, sino también la materia[286]. Así, la relación entre la *forma totius* y la *forma partis* es como la que existe entre el todo y la parte[287].

---

[284] La expresión *abstratio totius* se encuentra rarísimamente en sto. Tomás. De hecho, según se evidencia en el *Index Thomisticus*, sólo aparece usada explícitamente una vez, en el *BDT* (q.5 a.3, 244-247); con una formulación algo diversa también se encuentra, de nuevo en el *BDT*, en q.5 a.3, 179 y 203. En cambio, la otra expresión equivalente: *abstractio universalis a particulari*, es usada, además de las 4 veces que aparece en el *BDT* (q.5 a.2, 108; q.5 a.3, 237, 243 y 283), al menos otras 14 veces, si bien en ocasiones aparece formulada de diversas maneras (cf. I, q.85 a.1 ad 1; I, q.40 a.3; *De subst. separ.*, c.1; *Comp. Theol.*, I c.62; *In I De an.*, lc.4; *In VIII Metaph.*, lc.1; *In III Metaph.*, lc.7; *In II Post. Anal.*, lc.20; *In XII Metaph.*, lc.2; *In I Metaph.*, lc.10; *In III De an.*, lc.12; *De unit. intell.*, c.5; *In II Phys.*, lc.3; *In III Metaph.*, lc.2). La fórmula *abstractio totius a partibus materiae* no aparece expresamente, al parecer, en ningún texto del Aquinate, aunque por el contexto parece correcta. Fue sugerida ya previamente por algún autor, como M.-V. Leroy (cf. M.-V. LEROY, *«Abstractio» et «separatio»...*, p. 333).

[285] "(...) essentia significat quidditatem, ut est forma totius" (*In I Sent.*, d.23 q.1 a.1); "(...) non solum forma partis dicitur natura, sed species ipsa quae est forma totius. Ut si dicamus quod hominis natura non solum est anima, sed humanitas et substantia quam significat definitio" (*In V Metaph.*, lc.5). La diferencia entre *hombre* y *humanidad* consiste en que la primera noción significa a la esencia *per modum totius*, mientras que la segunda lo hace *per modum partis* (cf. *C.G.*, IV c.81; *De ente et ess.*, c.2; *In VII Metaph.*, lc.5).

[286] "(...) omnis forma, quae est in materia determinata, nisi in sua definitione ponatur materia, illa definitio est insufficiens. (...). Et ideo necesse est ad definitionem, quod in definitione ponatur hoc, scilicet forma, esse in materia huiusmodi, scilicet determinata" (*In I De an.*, lc.2). Cf. también p. 38, nota 106; p. 140, nota 270.

[287] "(...) forma totius, quae est ipsa quidditas speciei, differt a forma partis, sicut totum a parte: nam quidditas speciei, est composita ex materia et forma, non tamen ex hac forma et ex hac materia individua" (*In VII Metaph.*, lc.9). En este otro texto se afirma algo semejante: "(...) quaelibet enim res naturalis habet substantiam, idest formam partis, et quod quid est, idest quidditatem quae est forma totius. Formam dicit, inquantum est principium subsistendi: et quod quid est, inquantum est principium cognoscendi, quia per eam scitur quid est res" (*In I Metaph.*, lc.12). En este texto, *substantia* parece equivaler a forma sustancial, así como *quod quid est* equivale a la quididad, y corresponde a la esencia que, en cuanto compuesto de forma y materia, es llamada *forma totius*. Así es como también lo interpreta Geiger (cf. L.-B. GEIGER, *Abstraction et séparation*, p. 31).

En la *abstractio universalis a particulari* o *abstractio totius* se aprehende, por tanto, precisamente el *totum*[288], la *forma totius*, dando lugar a la *ratio totius*, como la llama sto. Tomás en el *BDT*[289], y se prescinde de las partes accidentales[290] o *partes materiae*[291], las cuales se distinguen de las partes de la esencia[292], o de la especie[293], o *partes formae*[294], que sí entran en la *ratio*, y por ello también en la defi-

---

[288] El *totum* del que aquí se trata es el *totum universale*, el cual se distingue del *totum integrale*: "Totum enim universale adest cuilibet parti secundum totam suam essentiam et virtutem, ut animal homini et equo, et ideo proprie de singulis partibus praedicatur. Totum vero integrale non est in qualibet parte, neque secundum totam essentiam, neque secundum totam virtutem. Et ideo nullo modo de singulis partibus praedicatur; sed aliquo modo, licet improprie, praedicatur de omnibus simul, ut si dicamus quod paries, tectum et fundamentum sunt domus" (I, q.77 a.1 ad 1); cf. también *In V Metaph.*, lc.21. Ya en el *BDT* había hecho esta distinción: "(...) illa sunt priora, quae primo intellectui abstrahenti occurrunt. Haec autem sunt quae plura comprehendunt vel per modum totius universalis vel per modum totius integralis, et ideo magis universalia sunt primo nota intellectui et composita componentibus, ut diffinitum partibus diffinitionis" (*BDT*, q.1 a.3, 132-138).

[289] Cf. *BDT*, q.5 a.3 204-205.

[290] "(...) abstractio universalis a particulari, quae est abstractio totius in quo consideratur absolute natura aliqua secundum suam rationem essentialem, ab omnibus partibus quae non sunt partes speciei sed sunt partes accidentales" (*BDT*, q.5 a.3, 243-248).

[291] "(...) partes speciei ponuntur in definitione, non autem partes materiae" (*In II Phys.*, lc.5). También en el *BDT* se encuentra esta misma terminología: "(...) hae partes dicuntur partes materiae, quae non ponuntur in diffinitione totius, sed magis e converso; et hoc modo se habent ad hominem omnes partes signatae, sicut haec anima, et hoc corpus, et hic unguis, et hoc os, et huiusmodi: hae enim partes sunt quidem partes essentiae Sortis et Platonis, non autem hominis in quantum homo, et ideo potest homo abstrahi per intellectum ab istis partibus. Et talis abstractio est universalis a particulari" (*BDT*, q.5 a.3, 229-238). En otro texto se hace una precisación de lo anterior, pues se distingue entre las *partes materiae individuae* y las *partes materiae universalis*, las cuales al parecer sí formarían parte de la especie: "Partes enim materiae individuae sunt partes compositi singularis, non autem speciei, nec formae. Partes autem materiae universalis, sunt partes speciei, sed non formae. Et quia universale definitur et non singulare, ideo partes materiae individualis non ponuntur in definitione, sed solum partes materiae communis, simul cum forma vel partibus formae" (*In VII Metaph.*, lc.10). De hecho, "(...) totum est prius in consideratione quam partes, non qualescumque, sed partes quae sunt secundum materiam et quae sunt individui" (*In De caelo et mundo*, prooem.).

[292] "(...) nulla essentia sine his quae sunt partes essentiae intelligi potest" (*De ente et ess.*, c.4).

[293] Las *partes speciei* se pueden entender en dos sentidos: en el intencional o lógico (*secundum rationem*) y en el real: "Pars autem speciei potest accipi dupliciter: aut secundum rationem, aut secundum rem. Secundum rationem, sicut bipes est pars hominis, quia est pars definitionis eius, quamvis secundum rem non sit pars, quia aliter non praedicaretur de toto. Toti enim homini competit habere duos pedes. Secundum rem vero, sicut syllaba est ex elemento, idest ex litera sicut ex parte speciei" (*In V Metaph.*, lc.21). Aquí sobre todo nos referimos al primer sentido.

[294] Aquí se entiende *forma* en sentido amplio, es decir, como esencia, y por ello en el sentido de *forma totius*, y no en sentido estricto, como *forma partis*. "Sicut autem individuum per materiam individuatur, ita unumquodque ponitur in sua specie per formam. Non enim homo est homo quia habet carnes et ossa, sed ex eo quod habet animam rationalem in carnibus et ossibus. Unde oportet quod definitio speciei accipiatur a forma, et quod illae partes materiae solum ponantur in definitione speciei, in quibus primo et principaliter est forma. Sicut ratio hominis est illa quae est animae. Ex hoc enim homo est homo, quod habet talem animam. Et propter hoc, si homo definitur, oportet quod definiatur per animam, et quod nihilominus in eius definitione ponantur partes corporis, in quibus primo est anima, sicut cor aut cerebrum" (*In VII Metaph.*, lc.11).

nición, de ésta[295]. Esta distinción entre las *partes speciei* y las *partes materiae* se sigue de la distinción entre individuo y especie, la cual a su vez se debe a la composición hilemórfica propia de los seres materiales[296].

A la luz de la clarificación de los términos y del contexto preciso en que se encuentra esta doctrina, podemos entender mejor en qué consiste la *abstractio totius*. Así es como también varios comentaristas contemporáneos lo han puesto en evidencia[297]. Sin embargo, como veremos, no todos han captado este sentido de la *abstractio totius* - la cual, al menos a la luz del *Index Thomisticus*, jamás recibe el nombre de *abstractio totalis*, como luego, desafortunadamente, fue denominada por ciertos tomistas, a partir, según parece, de Cayetano[298].

---

[295] "(...) partes formae sunt partes rationis, non autem partes materiae" (*In VII Metaph.*, lc.10); "Sunt enim partium, quaedam partes speciei, et quaedam partes materiae. Partes quidem speciei dicuntur, a quibus dependet perfectio speciei, et sine quibus esse non potest species. Unde et tales partes in definitione totius ponuntur, sicut anima et corpus in definitione animalis, et angulus in definitione trianguli, et litera in definitione syllabae. Partes vero materiae dicuntur ex quibus species non dependet, sed quodammodo accidunt speciei; sicut accidit statuae quod fiat ex aere, vel ex quacumque materia. Accidit etiam circulo quod dividatur in duos semicirculos: et angulo recto, quod angulus acutus sit eius pars. Unde huiusmodi partes non ponuntur in definitione totius speciei, sed potius e converso" (*In V Metaph.*, lc.21); "Huiusmodi enim partes [speciei] sunt priores in consideratione quam totum, et ponuntur in definitione totius, sicut carnes et ossa in definitione hominis" (*In De caelo et mundo*, prooem.).

[296] "(...) in omni eo quod non est ipsa sua species, sed est aliquod individuum determinatum in specie, oportet esse aliquas partes materiae quae non sunt partes speciei. Socrates enim, quia non est ipsa sua humanitas, sed est habens humanitatem, ideo habet in se partes materiales quae non sunt partes speciei, sed quae sunt partes huius materiae individualis quae est individuationis principium, ut has carnes et haec ossa" (*In VII Metaph.*, lc.11). Esto es aplicable no sólo a las entidades naturales, sino también a las entidades matemáticas, en las que, como hemos visto, está también implicada la materia: "Et similiter in hoc circulo sunt hae lineae quae non sunt partes speciei. Unde patet quod huiusmodi non sunt partes circuli qui est universalis, sed sunt partes singularium circulorum, sicut dictum est prius. Et propter hoc semicirculi non ponuntur in definitione circuli universalis, quia sunt partes singularium circulorum, et non universalis. Et hoc est verum tam in materia sensibili, quam in materia intelligibili. Utroque enim modo invenitur materia, ut ex dictis patet" (*ibid.*). Y concluye sto. Tomás: "Si autem esset aliquod individuum quod esset ipsa sua species, sicut si Socrates esset ipsa sua humanitas, non essent in Socrate aliquae partes quae non essent partes humanitatis" (*ibid.*). Paralelamente a esto, sto. Tomás distingue entre una determinación *secundum speciem*, y una determinación *secundum numerum*, la cual se debe también a esta estructura individuo-especie típica del mundo físico (cf. *In III Metaph.*, lc.14). Otro texto paralelo en esta misma línea es el siguiente: "Si autem aliqua res est, quae sit composita ex materia et forma, oportet quod in illa re sit aliquid praeter naturam speciei. Cum enim materia sit individuationis principium, oportet quod in quolibet composito ex materia et forma sint principia individuantia, quae sunt praeter naturam speciei. Unde huiusmodi res non tantum est quidditas sua, sed aliquid praeter hoc. Si qua vero res est, quae sit forma tantum, non habet aliqua principia individuantia praeter naturam speciei, cum ipsa forma per se existens per seipsam individuetur. Et ideo ipsa res nihil aliud est quam quod quid est esse suum" (*In VIII Metaph.*, lc.3).

[297] Cf. M. THIEL, *De abstractione*, en «Studia Anselmiana», 7-8 (1938), p. 102; R.M. MC INERNY, *Boethius and Aquinas*, pp. 140-141; L. FERRARI, *"Abstractio totius" and "Abstractio totalis"*, pp. 77-80; J.J. SANGUINETI, *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*, EUNSA, Pamplona, 1977, p. 150.

[298] Cf. L.-M. Régis: "Saint Thomas, à ma connaissance, n'utilise que les expresions 'abstractio totius, abstractio universalis a particulari, abstractio speciei a phantasmatibus' et non pas l'expression 'abstractio totalis' qui origine, semble-t-il, de Cajétan" (L.-M. RÉGIS, *Un livre... La philosophie de la nature. Quelques 'apories'*, Études et Recherches. Philosophie, Ottawa, 1936, v.1, p. 142, nota 1).

Desde el punto de vista epistemológico, podemos encontrar una explicación bastante interesante del fundamento de la *abstractio totius* o *universalis* cuando sto. Tomás estudia la relación que existe entre el género, la especie y el individuo, como por ejemplo en el opúsculo *De ente et essentia*[299]. En efecto, como allí se explica, así como el género, para poder ser predicado de la especie, debe implicar en su significado todo lo que en ésta se contiene de modo determinado, aunque de modo indistinto o indeterminado, análogamente la especie, para poder ser predicada del individuo, debe significar, también de modo indistinto, todo lo que se encuentra esencialmente en el mismo. De otro modo, tal predicación no sería posible. Al predicar el universal del particular (por ejemplo *Sócrates es hombre*), es como si se hiciera una composición, en la que el universal se encuentra como lo formal, y el particular como lo material[300]. Así, la relación entre el todo y las partes puede reducirse de algún modo a la relación entre la forma y la materia o entre lo formal y lo material[301].

---

[299] "Et quia, ut dictum est, natura speciei est indeterminata respectu individui sicut natura generis respectu speciei: inde est quod, sicut id quod est genus prout praedicabatur de specie implicabat in sua significatione, quamvis indistincte, totum quod determinate est in specie, ita etiam et id quod est species secundum quod praedicatur de individuo oportet quod significet totum id quod est essentialiter in individuo, licet indistincte. Et hoc modo essentia speciei significatur nomine hominis, unde homo de Socrate praedicatur" (*De ente et ess.*, c.2). También aparece la misma doctrina en *In II Sent.*, d.3 q.1 a.5), y en el *De nat. gen*., c.4 (de autenticidad dudosa).

[300] "Cum autem intellectus compositionem format, accipit duo, quorum unum se habet ut formale respectu alterius: unde accipit id ut in alio existens, propter quod praedicata tenentur formaliter. Et ideo, si talis operatio intellectus ad rem debeat reduci sicut ad causam, oportet quod in compositis substantiis ipsa compositio formae ad materiam, aut eius quod se habet per modum formae et materiae, vel etiam compositio accidentis ad subiectum, respondeat quasi fundamentum et causa veritatis, compositioni, quam intellectus interius format et exprimit voce. Sicut cum dico, Socrates est homo, veritas huius enunciationis causatur ex compositione formae humanae ad materiam individualem, per quam Socrates est hic homo: et cum dico, homo est albus, causa veritatis est compositio albedinis ad subiectum: et similiter est in aliis. Et idem patet in divisione" (*In IX Metaph.*, lc.11); "(...) universalia enim considerantur secundum formam absolutam, particularia vero secundum applicationem formae ad materiam" (*In De caelo et mundo*, prooem.); "(...) unaquaeque res individuatur ex materia et collocatur in genere vel specie per suam formam" (*De ente et ess.*, c.6).

[301] De hecho, la misma relación entre el género y la diferencia específica puede parangonarse con la relación forma-materia: el género, respecto a la diferencia, es como la parte material del todo (la noción específica), y la diferencia, la parte formal: "(...) quia, ut dictum est, designatio speciei respectu generis est per formam, designatio autem individui respectu speciei est per materiam, ideo oportet ut nomen significans id, unde natura generis sumitur, cum praecisione formae determinatae perficientis speciem significet partem materialem totius, sicut corpus est pars materialis hominis. Nomen autem significans id, unde sumitur natura speciei cum praecisione materiae designatae, significat partem formalem" (*De ente et ess.*, c.1); "(...) genus sumitur a materia communi, differentia vero completiva speciei a forma, particulare vero a materia individuali" (I, q.85 a.5 ad 3); "(...) genus quamvis significet totum, ut Avicenna dicit, significat tamen ut indistinctum, et ita propinque se habet ad rationem materiae" (*In II Sent.*, d.18 q.1 a.2); "(...) a materia sumitur genus, a forma autem differentia. Unde sicut ex forma et materia fit vere unum et non multa, ita ex genere et differentia" (*In I Periherm.*, lc.8). Análogamente, como hemos visto, existe una relación entre la especie y el individuo como entre lo formal y lo material: "Natura igitur speciei constituta ex forma et materia communi, se habet ut formalis respectu individui quod participat talem naturam; et pro tanto hic dicitur quod partes quae ponuntur in definitione, pertinent ad causam formalem" (*In II Phys.*, lc.5). En otro texto se habla del *suppositum*

A la inversa, la abstracción es universalizante precisamente por el hecho de que prescinde de los principios individualizantes de la cosa material[302], lo cual a su vez es posible, como vimos, porque tales principios no pertenecen a la especie en cuanto tal, sino al individuo. Esto implica que nuestro conocimiento intelectivo no nos lleva de por sí a aprehender lo propio de la cosa en cuanto singular, sino sólo en cuanto a su naturaleza específica[303]. La abstracción es de suyo universalizante[304]. En conclusión, el fundamento ontológico de la *abstractio universalis* estriba en la naturaleza misma del ente material, por su composición esencial de forma y materia, la cual funda a su vez la estructura individuo-especie[305], y ulteriormente la de accidentes-sujeto[306].

---

como de un *todo*, respecto al cual la especie o naturaleza es la parte formal: "(...) in significatione naturae includitur solum id quod est de ratione speciei; suppositum autem non solum habet haec quae ad rationem speciei pertinent, sed etiam alia quae ei accidunt; et ideo suppositum signatur per totum, natura autem, sive quidditas, ut pars formalis" (*Quodl.*, II q.2 a.2). Lógicamente aquí se trata de un *todo* individual, que abarca tanto el principio de perfección específica como los principios individuantes, y que es distinto del *todo* universal al que nos estamos refiriendo en este apartado. De modo semejante, sto. Tomás establece también una analogía de proporción entre la forma y la materia, por una parte, y el predicado y el sujeto por otra: "(...) praedicatum comparatur ad subiectum ut forma ad materiam, et similiter differentia ad genus: ex forma autem et materia fit unum simpliciter" (*In I Periherm.*, lc.8).

302 "Haec autem [species], cum sit abstracta a principiis individualibus, non repraesentat rem secundum conditiones individuales, sed secundum naturam universalem tantum. Nihil enim prohibet, si aliqua duo coniunguntur in re, quin unum eorum repraesentari possit etiam in sensu sine altero: unde color mellis vel pomi videtur a visu sine eius sapore. Sic igitur intellectus intelligit naturam universalem per abstractionem ab individualibus principiis" (*De unit. intell.*, c.5); "Quod autem intelligat intellectus naturam generis vel speciei denudatam a principiis individuantibus, contingit ex conditione speciei intelligibilis in ipso receptae, quae est immaterialis effecta per intellectum agentem, utpote abstracta a materia et conditionibus materiae, quibus aliquid individuatur" (*C.G.*, II c.75).

303 "Formae autem intelligibiles a rebus acceptae per quamdam abstractionem a rebus accipiuntur; unde non ducunt in cognitionem rei quantum ad id a quo fit abstractio, sed quantum ad id quod abstrahitur tantum. Et sic cum formae receptae in intellectu nostro a rebus sint abstractae a materia et ab omnibus conditionibus materiae, non ducunt in cognitionem singularium, sed universalium tantum. Haec est igitur ratio quare substantiae separatae possunt per intellectum singularia cognoscere, cum tamen intellectus noster cognoscat universalia tantum" (*Q.D. De an.*, a.20).

304 "(...) quaecumque forma, quantumcumque materialis et infima, si ponatur abstracta vel secundum esse vel secundum intellectum, non remanet nisi una in specie una. Si enim intelligatur albedo absque omni subiecto subsistens, non erit possibile ponere plures albedines; cum videamus quod haec albedo non differt ab alia nisi per hoc quod est in hoc vel in illo subiecto. Et similiter si esset humanitas abstracta, non esset nisi una tantum" (*De spirit. creat.*, a.8).

305 "Nam natura speciei individuatur per materiam: unde principia individuantia et accidentia individui sunt praeter essentiam speciei. Et ideo contingit sub una specie inveniri plura individua: quae licet non differant in natura speciei, differunt tamen secundum principia individuantia. Et propter hoc in omnibus habentibus formam in materia, non est omnino idem, et res et quod quid est eius. Socrates enim non est sua humanitas. In his vero quae non habent formam in materia, sicut sunt formae simplices, nihil potest esse praeter essentiam speciei; quia ipsa forma est tota essentia. Et ideo in talibus non possunt esse plura individua unius speciei, nec potest in eis differre res et quod quid est eius" (*In III De an.*, lc.8); "(...) ea quae sunt diversa numero, sunt unum specie, quia natura speciei secundum se considerata est una. Sicut igitur est una secundum considerationem, dum per se consideratur, ita esset una secundum esse, si per se existeret" (*De subst. separ.*, c.8); cf. también *In V Metaph.*, lc.21.

306 "(...) etiam esse rei ex materia et forma compositae, a qua cognitionem accipit, consistit in qua-

(2) La *abstractio formae a materia* y la relación accidentes-sujeto

En la relación accidentes-sujeto, la situación es distinta a la que habíamos encontrado en la relación todo-partes[307], aunque en el fondo puede encontrarse una analogía entre ambas[308], pues también aquí se da una relación entre lo formal (el accidente es una cierta forma) y lo material (el sujeto es como la materia en la que el accidente se inhiere)[309]. El accidente es una determinación ulterior del sujeto. Por eso, es característico de la noción de accidente el que implique un sujeto de inherencia, pues pertenece a la esencia del accidente el existir en un sujeto[310]. Por ello,

---

dam compositione formae ad materiam, vel accidentis ad subjectum" (*In I Sent.*, d.38 q.1 a.3); "(...) ex compositione formae ad subjectum vel ad materiam, relinquitur quoddam esse substantiale vel accidentale" (*In II Sent.*, d.37 q.1 a.2).

[307] La diferencia con la anterior es puesta en evidencia de un modo bastante elocuente en este pasaje: "Est enim duplex resolutio quae fit per intellectum. Una secundum abstractionem formae a materia, in qua quidem proceditur ab eo quod formalius est, ad id quod est materialius: nam id quod est primum subiectum, ultimo remanet; ultima vero forma primo removetur. Alia vero resolutio est secundum abstractionem universalis a particulari, quae quodammodo contrario ordine se habet: nam prius removentur conditiones materiales individuantes, ut accipiatur quod commune est" (*Comp. Theol.*, I c.62). Esta distinción es fundamental para entender la diferencia que existe entre la consideración propia de la física, de cara a las entidades naturales, y la de la matemática, que tiene por objeto al ente cuanto.

[308] "Sicut enim accidentia non habent esse perfectum nisi secundum quod sunt in subiecto, ita nec formae nisi secundum quod sunt in propriis materiis. Et propter hoc, sicuti accidentia definiuntur ex additione subiectorum, ita et forma ex additione propriae materiae. Cum igitur in definitione formae ponitur materia, est definitio ex additione; non autem cum ponitur in definitione compositi" (*In VII Metaph.*, lc.9); "Dicitur autem substantia, (...), id quod est tamquam subiectum, scilicet materia, quae se habet ad formam substantialem sicut subiectum, quod est substantia completa, ad formam accidentalem" (*In VII Metaph.*, lc.13); "(...) licet partes speciei quae ponuntur in definitione, comparentur ad suppositum naturae per modum causae formalis, tamen ad ipsam naturam cuius sunt partes, comparantur ut materia: nam omnes partes comparantur ad totum ut imperfectum ad perfectum, quae quidem est comparatio materiae ad formam" (*In II Phys.*, lc.5).

[309] "(...) subiectum (...) comparatur ad accidens (...) sicut potentia ad actum; nam subiectum accidenti subiicitur, sicut quaedam potentia activi; unde et accidens forma dicitur" (*De Virt. in comm.*, q.1 a.3); "(...) cum omnia accidentia comparentur ad substantiam subiectam sicut forma ad materiam" (*BDT*, q.5 a.3, 184-186). En cierto modo se puede hacer una analogía de la relación que hay entre la especie y el género, y entre el accidente y la sustancia: así como el género se encuentra respecto a la especie como lo material respecto a lo formal, lo mismo ocurre de cara a la sustancia, que es como la materia o el *género* que es informado, determinado o *especificado* por el accidente: "(...) quia accidentia non componuntur ex materia et forma, ideo non potest in eis sumi genus a materia et differentia a forma sicut in substantiis compositis, sed oportet ut genus primum sumatur ex ipso modo essendi, secundum quod ens diversimode secundum prius et posterius de decem generibus praedicatur; sicut dicitur quantitas ex eo quod est mensura substantiae, et qualitas secundum quod est dispositio substantiae, et sic de aliis secundum Philosophum IX Metaphysicae" (*De ente et ess.*, c.6); "(...) sicut animal est prius definitione quam homo, quia definitio animalis ponitur in definitione hominis, eadem ratione substantia est prior definitione accidentibus" (*In VII Metaph.*, lc.1); "(...) modus ille quo proprietates non personales sunt in personis, habet aliquid simile illi modo quo forma est in materia, scilicet forma accidentalis in subjecto" (*In I Sent.*, d.33 q.1 a.3 ad 4).

[310] Según explica sto. Tomás, la relación entre accidente y sujeto es triple: "(...) subiectum tripliciter comparatur ad accidens. Uno modo sicut praebens ei sustentamentum; nam accidens per se non subsistit, fulcitur vero per subiectum. Alio modo sicut potentia ad actum; nam subiectum accidenti subiicitur, sicut quaedam potentia activi; unde et accidens forma dicitur. Tertio modo sicut causa ad

para definir un accidente es necesario, aunque sea de modo indeterminado, hacer referencia al sujeto al cual se inhiere[311].

Sin embargo, la diferencia más significativa entre ambos tipos de relación se encuentra más bien en que, mientras que de la composición sustancial de forma y materia se constituye una cierta entidad nueva (es decir, el compuesto), de la composición de accidente y sujeto no resulta una nueva entidad, sino que se da simplemente una *additio* (es decir, una composición en un sentido más amplio) a una realidad ya existente[312]. La unidad que resulta entre el accidente y el sujeto no es una unidad *per se*, sino sólo *per accidens*[313]. Por eso, las nociones correspondientes a ambos pueden ser concebidas separadamente (*secundum intellectum*):

---

effectum; nam principia subiecta sunt principia per se accidentis" (*De virt. in comm.*, q.1 a.3). Por otra parte, sto. Tomás, siguiendo a Aristóteles, afirma que el accidente es un ente sólo en sentido amplio, pues es "magis dicitur esse entis quam ens" (cf. I-II, q.110 a.2 ad 3).

311 "(...) quia, ut dictum est, essentia est id quod per diffinitionem significatur, oportet ut [accidentia] eo modo habeant essentiam quo habent diffinitionem. Diffinitionem autem habent incompletam, quia non possunt diffiniri, nisi ponatur subiectum in eorum diffinitione. Et hoc ideo est quia non habent per se esse absolutum a subiecto, sed sicut ex forma et materia relinquitur esse substantiale, quando componuntur, ita ex accidente et subiecto relinquitur esse accidentale, quando accidens subiecto advenit" (*De ente et ess.*, c.6); "(...) cum omnia accidentia comparentur ad substantiam subiectam sicut forma ad materiam et cuiuslibet accidentis ratio dependeat ad substantiam, impossibile est aliquam talem formam a substantia separari" (*BDT*, q.5 a.3); "(...) in definitione cuiuslibet accidentium oportet ponere definitionem substantiae. Sicut enim in definitione simi ponitur nasus, ita in definitione cuiuslibet accidentis ponitur proprium eius subiectum" (*In VII Metaph.*, lc.1); "(...) oportet quod in definitione accidentis ponatur subiectum" (*In VII Metaph.*, lc.3); cf. J. DE ZAN, *Precisiones sobre la doctrina de la abstracción según santo Tomás*, en «Sapientia», 27 (1972), pp. 345-346.

312 "(...) aliquando ex his quae simul iunguntur, relinquitur aliqua res tertia, sicuti ex anima et corpore constituitur humanitas, quae est homo, unde homo componitur ex anima et corpore. Aliquando autem ex his quae simul iunguntur, non resultat res tertia, sed resultat quaedam ratio composita, sicut ratio hominis albi resolvitur in rationem hominis et in rationem albi; et in talibus aliquid componitur ex seipso et alio, sicut album componitur ex eo quod est album et ex albedine" (*Quodl.* II, q.2 a.1 ad 1); cf. *De ente et ess.*, c.6; *In II Sent.*, d.18 q.1 a.2. Por ello, "(...) la forme substantielle n'est pas dans la matière comme un accident dans sa substance" (L.-B. GEIGER, *Abstraction et séparation*, pp.34-35).

313 "(...) ex accidente et subiecto non efficitur unum per se, sed unum per accidens. Et ideo ex eorum coniunctione non resultat essentia quaedam, sicut ex coniunctione formae ad materiam" (*De ente et ess.*, c.6); "(...) ex subiecto enim et accidente non fit ratione unum; non enim est eadem ratio hominis et albi" (*C.G.*, II c.56). Para ilustrar esta doctrina, quizá puede servir la siguiente explicación: "Aristóteles [cf. Ind. Ar., 680a40] ejemplifica frecuentemente esta abstracción con el caso que resulta más claro e intuitivo, el de los objetos modelados por el hombre, como la estatua o el disco de madera o de bronce. En tales casos, en efecto, nosotros conocemos separadamente la materia, que es una materia segunda, es decir, una sustancia ya en acto cuya naturaleza específica nos es conocida por sus cualidades sensibles, por ejemplo el bronce o la madera. Y por otro lado conocemos también aparte la forma que le dará el artífice. Esa nueva forma que se imprime en la materia, la figura de la estatua o la figura geométrica, aparece en este caso como forma recibida en la sustancia sensible que es su sujeto. Abstraer pues esta forma, la figura, que pertenece al orden geométrico, viene a ser separar la forma de la materia" (J. DE ZAN, Precisiones..., p. 349).

"(...) accidens superveniens ex coniunctione sui cum eo cui advenit non causat illud esse, in quo res subsistit, per quod res est ens per se, sed causat quoddam esse secundum, sine quo res subsistens intelligi potest esse, sicut primum potest intelligi sine secundo"[314].

La noción de *blanco*, por ejemplo, si bien como entidad accidental implica necesariamente un sujeto de inherencia (pues esto es esencial a todo accidente en cuanto tal), sin embargo no implica un sujeto de inherencia determinado (puede ser un hombre, o una piedra, o un papel,...)[315]. Por eso, se le puede dar una formulación *abstracta* (por ejemplo, *blancura*, o también, de un modo aún más general, *cualidad*, o *cantidad*)[316]. Por otra parte, hay que tener en cuenta la tendencia *cosificante* de nuestro entendimiento, que nos lleva a concebir también los accidentes como *entes*, pues todo lo que concebimos, lo concebimos a modo de ente[317]. Así, mientras en la *abstractio universalis* se capta un cierto *totum* completo en sí (una sustancia), en la *abstractio formae* se capta más bien una parte (un accidente)[318].

---

[314] *De ente et ess.*, c.6.

[315] Sto. Tomás, siguiendo a Aristóteles, distingue entre los accidentes simples, que no tienen un sujeto determinado, y los compuestos (*copulata*), que, en cambio, exigen un sujeto determinado. De nuevo el ejemplo que se emplea es el de lo cóncavo y lo chato: "(...) quaedam accidentia sunt simplicia, et quaedam copulata. Simplicia dicuntur, quae non habent subiectum determinatum, quod in eorum definitione ponatur, sicut curvum et concavum et alia mathematica. Copulata autem dicuntur, quae habent determinatum subiectum, sine quo definiri non possunt. (...) Sicut si accipiamus haec tria, idest nasus, et concavitas, et simitas: concavitas est simpliciter accidens, praecipue in comparatione ad nasum, cum non sit nasus de intellectu concavi. Simitas autem est accidens compositum, cum sit nasus de intellectu eius. Et ita simitas erit quoddam dictum ex duobus, inquantum significat hoc in hoc, idest determinatum accidens in determinato subiecto, et nec concavitas nec simitas est passio nasi secundum accidens, sicut album inest Calliae et homini per accidens, inquantum Callias est albus, cui accidit hominem esse" (*In VII Metaph.*, lc.4). Sto. Tomás aplica aquí los accidentes simples explícitamente a las entidades matemáticas; sin embargo, también podría aplicarse de modo análogo a las cualidades sensibles, si bien éstas implican una mayor determinación, por su dependencia de la materia sensible, al menos de la común.

[316] Esta abstracción de la forma accidental, por tanto, puede entenderse de diversos modos (cf. W. KANE, *Abstraction and the Distinction of the Sciences*, p. 51).

[317] "(...) id quod primo cadit in intellectu, est ens, unde unicuique apprehenso a nobis attribuimus quod sit ens. (...) accidentia et formae non subsistentes dicuntur entia, non quia ipsa habeant esse, sed quia eis aliquid est" (*I-II*, q.55 a.4 ad 1).

[318] Cf. el siguiente texto del *BDT*: "Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei, secundum quam res intellecta aliquem gradum in entibus obtinet, sive sit res completa, ut totum aliquod, sive res incompleta, ut pars vel accidens" (q.5 a.3, 97-101). A nuestro parecer, por tanto, ya en este texto se alude a los dos tipos de abstracción: la *totius* y la *formae*, los cuales serán analizados en detalle según se avanza en el desarrollo de este artículo del *BDT*. También un poco más adelante se alude a estos dos tipos de relaciones: "Quando ergo secundum hoc per quod constituitur ratio naturae et per quod ipsa natura intelligitur, natura ipsa habet ordinem et dependentiam ad aliquid aliud, tunc constat quod natura illa sine illo alio intelligi non potest, **sive sint coniuncta coniunctione illa qua pars coniungitur toti**, (...), **sive sint coniuncta per modum quo forma coniungitur materiae**, sicut pars comparti **vel accidens subiecto**" (*ibid.*, 132-143); y aún: "Si vero unum ab altero non dependeat secundum id quod constituit rationem naturae, tunc unum potest ab altero abstrahi per intellectum ut sine eo intelligatur, non solum si sint separata secundum rem, sicut homo et lapis, sed etiam si secundum rem coniuncta sint, sive **ea coniunctione, qua pars et totum coniunguntur**, (...), sive etiam sint coniuncta **per modum quo forma coniungitur materiae et accidens subiecto**" (*ibid.*, 147-157). La negrilla es nuestra.

Asimismo, hay que tener en cuenta que, como vimos al analizar el *BDT*, entre los accidentes existe una cierta subordinación. El primer accidente que sobreviene a la sustancia material es la cantidad. Ésta es a su vez, en cierto modo, sujeto de los demás accidentes (las cualidades, las *pasiones*, el movimiento)[319]. Por eso la cantidad goza de la posibilidad de ser entendida al margen de los demás accidentes, por su carácter anterior (*prior*) respecto de éstos[320]. Y así la cantidad puede ser concebida a modo de sustancia con más razón que los demás accidentes, en cuanto que es en cierto sentido como *sujeto* de éstos[321].

De hecho, incluso en este campo puede establecerse un paralelismo entre la relación forma-materia y la relación cualidad-cantidad. En efecto, sto. Tomás dice que, como los accidentes se siguen de la sustancia, algunos se siguen de la forma sustancial, mientras que otros se siguen más bien de la materia[322]. En el caso de las cualidades y la cantidad, es obvio que las primeras se siguen más bien de la forma, mientras que la segunda de la materia[323]. Lo material, en cuanto sujeto, es anterior a lo formal, y por ello puede ser concebido independientemente de éste, como vimos en el caso del género respecto de la especie. Así, ya que la cantidad es antes que la cualidad, puede ser concebida al margen de ésta[324].

---

[319] "(...) potius quantitas dimensiva potest esse subiectum aliorum accidentium quam e converso" (III, q.77 a.2); "(...) accidentia superveniunt substantiae quodam ordine. Nam primo advenit ei quantitas, deinde qualitas, deinde passiones et motus" (*BDT*, q.5 a.3, 189-191). En el comentario hecho a este texto hemos señalado varios textos paralelos, en los que aparece la misma idea (cf. p. 45, nota 121). "La quantité qui est forme parce qu'elle determine et inhère dans un sujet, en fait est, ontologiquement parlant, le sujet des accidents par lesquels les corps agissent sur nos sens et sur qui, au gré de S. Thomas, tombe formellement l'action abstractive de l'intelligence mathématique. Elle serait donc matière, et c'est au vrai une matière que l'abstraction dégage de la forme accidentelle qui la détermine, la surface par exemple des couleurs, de son caractère poli, rugueux, etc." (L.-B. GEIGER, *Abstraction et séparation*, pp. 34-35).

[320] En este sentido podemos parafrasear el siguiente texto de sto. Tomás: "(...) sicut animal est prius definitione quam homo, quia definitio animalis ponitur in definitione hominis, eadem ratione substantia est prior definitione accidentibus" (*In VII Metaph.*, lc.1), y también la cantidad es anterior (*prior*) a la definición de las cualidades sensibles, y por eso puede entenderse y definirse al margen de éstas. "Remoto autem posteriori remanet prius: unde remotis qualitatibus sensibilibus secundum intellectum, adhuc remanet quantitas continua in intellectu" (*In III De an.*, lc.8); cf. M.-V. LEROY, *Le savoir spéculatif*, p. 282.

[321] "(...) quantitas dimensiva secundum suam rationem non dependet a materia sensibili, quamvis dependeat secundum suum esse; ideo in praedicando et subjiciendo accipit modum substantiae et accidentis; unde lineam dicimus et quantitatem et quantam, et magnitudinem et magnam" (*In IV Sent.*, d.12 q.1 a.1 qc.3 ad 2).

[322] "Quia enim partes substantiae sunt materia et forma, ideo quaedam accidentia principaliter consequuntur formam et quaedam materiam" (*De ente et ess.*, c.6).

[323] "(...) prima accidentia consequentia substantiam sunt quantitas et qualitas; et haec duo proportionantur duobus principiis essentialibus substantiae, scilicet formae et materiae (...); sed qualitas ex parte formae" (*In IV Sent.*, d.12 q.1 a.1 qc.3 ad 1).

[324] "Et quia materia est subjectum primum quod non est in alio, forma autem est in alio, scilicet materia; ideo magis appropinquat ad hoc quod est non esse in alio, quantitas quam qualitas, et per consequens quam alia accidentia" (*In IV Sent.*, d.12 q.1 a.1 qc.3 ad 1); "(...) quia primum subiectum est materia, consequens est quod omnia alia accidentia referantur ad subiectum mediante quantitate di-

Lo que acabamos de ver explica la posibilidad de la *abstractio formae a materia sensibili*[325], sea desde el punto de vista ontológico (es decir la relación que existe entre el accidente y el sujeto de inherencia, y la de los diversos accidentes entre sí), sea desde el punto de vista gnoseológico (el carácter de *additio* de la noción accidental respecto de la sustancial, y la prioridad nocional de la cantidad respecto de las cualidades sensibles)[326].

Antes de concluir, conviene recalcar que, como explicamos a su tiempo (al exponer el *BDT*), es claro que la *forma* que se abstrae en la *abstractio formae* no es la forma sustancial, pues ésta no puede ser concebida sino en cuanto compuesta con la materia[327], sino la forma accidental cuantitativa[328].

---

mensiva, sicut et primum subiectum coloris dicitur superficies esse" (III, q.77 a.2); "(...) quantitas immediate inhaeret substantiae: qualitates autem sensibiles in quantitate fundantur, ut album et nigrum, calidum et frigidum. Remoto autem posteriori remanet prius: unde remotis qualitatibus sensibilibus secundum intellectum, adhuc remanet quantitas continua in intellectu" (*In III De an*., lc.8); "(...) quantitas potest intelligi in materia subiecta, antequam intelligantur in ea qualitates sensibiles, a quibus dicitur materia sensibilis. Et sic secundum rationem suae substantiae non dependet quantitas a materia sensibili, sed solum a materia intelligibili" (*BDT*, q.5 a.3, 191-196); "(...) in resolutione enim quae fit per intellectum, remota forma, remanet subiectum formae, sicut remota albedine remanet superficies, qua remota, remanet substantia, cuius forma remota remanet materia prima; sed remoto subiecto nihil remanet" (*Comp. theol.*, I c.61). Cf. J. De Zan, *Precisiones...,* pp. 345-348.

325 Esta expresión, además de encontrarse en el *BDT* (q.4 a.2 ad 3, 269; q.5 a.3, 178, 180-181, 242-243, 258-259, 281; *ibid.*, ad 4, 335-337; q.6 a.2, 98-103), se encuentra, expresada de diversos modos, también en otros pasajes (vgr. *Comp. theol.*, I c.62; I, q.40 a.3; *De Verit.*, q.2 a.6 ad 1; *In Metaph.*, prooem; *In III Metaph.*, lc.2, lc.7 y lc.14; *In VII Metaph.*, lc.2; *In XII Metaph.*, lc.2; *In II De an*., lc.12; *In III De an*., lc.8, lc.12 y lc.14; *In II Phys.*, lc.3; I, q.85 a.1 ad 2; III, q.77 a.2 ad 4; *In I Post. anal.*, lc.30 y lc.41; *In II Post. anal.*, lc.9; *In Boeth. De ebdom.*, lc.4). En ocasiones se omite *formae*, y se habla simplemente de *abstractio a materia (sensibili)*, o en vez del sustantivo *abstractio*, se usa alguna forma del verbo *abstrahere*.

326 "Explica el Aquinate que la abstracción formal cuantitativa se puede realizar porque la cantidad en su misma *ratio* es independiente de la cualidad. Se puede abstraer una forma de aquella materia de la cual no depende en su esencia. Los accidentes son formas inherentes a la sustancia, y como la *ratio* de cualquier accidente depende de la sustancia, no es posible entender el accidente sin ésta. Pero como los accidentes advienen a la sustancia guardando un orden y no de una manera indiscriminada, y el primero de todos, en el caso de los entes corpóreos, es la cantidad, sobre la cual se imprimen luego las cualidades y los restantes accidentes, la cantidad se puede entender sin la sustancia afectada por cualidades - a la que Santo Tomás denomina «materia sensible» -, aunque no sin la sustancia en general. (...). A la sustancia así captada Santo Tomás la llama materia inteligible" (J.J. Sanguineti*, La filosofía de la ciencia*..., pp. 155-156).

327 Sto. Tomás no deja lugar a dudas al respecto, pues, como vimos, lo excluye explícitamente: "(...) cum dicimus formam abstrahi a materia non intelligitur de forma substantiali, quia forma substantialis et materia sibi correspondens dependent ad invicem, ut unum sine alio non possit intelligi, eo quod proprius actus in propria materia fit" (*BDT*, q.5 a.3, 258-263); cf. S. Vanni Rovighi, *L'unità del sapere secondo san Tommaso d'Aquino*, en «Il Pensiero», 10 (1965), pp. 14-15.

328 "(...) sed intelligitur de forma accidentali, quae est quantitas et figura" (*ibid.*, 263-264). Al menos en un texto, sto. Tomás afirma expresamente que se trata de la forma *matemática*: "(...) quidam attendentes duplicem abstractionem, scilicet universalis a particulari, et formae mathematicae a materia sensibili (...)" (*In III Metaph.*, lc.2). En muchos otros textos puede deducirse por el contexto que se refiere a dichas formas cuantitativas. Cf. J.-D. Robert, *La métaphysique, science distincte...*, pp. 212-215; A. Maurer, en *Thomas Aquinas, The Division and Methods of the Sciences*, pp. xxi-xxii.

A este respecto, hay que estar atentos a las diversas formulaciones que sto. Tomás emplea para expresar tanto la *abstractio universalis*, que vimos en el punto precedente, como la *abstractio formae* de que estamos tratando aquí. A pesar de que en ocasiones la distinción entre estas dos abstracciones no parece ser evidente, por el contexto se puede ver con bastante claridad si se está hablando de la *abstractio universalis* o de la *abstractio formae*, tal y como las hemos caracterizado en este apartado de nuestro estudio[329], de modo que ambos tipos o modos de abstracción son de suyo inconfundibles.

Asimismo, a la luz de los textos que hemos examinado, podemos concluir que para el Aquinate no existe una sucesión o *gradación* entre ambas abstracciones. Así lo pone de manifiesto el hecho de que sto. Tomás las exponga variando el orden de presentación (a veces habla primero de la *abstractio universalis* y luego de la *abstractio formae*, y a veces a la inversa)[330].

Por otra parte, como vimos, estas dos abstracciones corresponden a dos órdenes que no sólo son distintos tanto gnoseológica como ontológicamente (ya que la primera se funda en la relación todo-parte o especie-individuo, mientras la segunda lo hace en la relación forma-accidente y materia-sujeto), sino que incluso son en cierto modo independientes entre sí (entre ambos no existe una relación de sucesión). En efecto, mientras la *abstractio universalis* se encuentra *in genere substantiae*, la *abstractio formae* se encuentra, en cambio, *in genere accidentis (quan-*

---

[329] Ponemos a continuación algunos ejemplos, en los cuales se habla de hecho de la *abstractio universalis*, aunque en los textos parece a primera vista que se trata de la *abstractio formae*: "Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est **abstrahere formam a materia individuali**, quam repraesentant phantasmata" (I, q.85 a.1); "Materia autem est individuationis principium, ratio autem universalis accipitur secundum **abstractionem formae a materia particulari**" (I, q.86 a.3). En estos casos, en efecto, no se trata propiamente de la *abstractio formae a materia sensibili*, sino de la *abstractio universalis a particulari*. Algo análogo se da en los siguientes textos, en los que se habla de una *abstracción de la materia*: "(...) universale fit per abstractionem a materia individuali" (I-II q.29 a.6); "(...) intellectus apprehendit res in abstractione a materia et materialibus conditionibus, quae sunt individuationis principia" (*C.G.*, II c.82); "(...) formae fiunt intellectae in actu per abstractionem a materia" (*C.G.*, I c.44); "(...) cum formae receptae in intellectu nostro a rebus sint abstractae a materia et ab omnibus conditionibus materiae" (*Q.D. De an.*, a.20); "(...) intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi" (I, q.85 a.1 ad 2); "(...) a signata materia abstrahunt, (...) formae naturales in universali acceptae, de quibus tractat scientia naturalis" (*In Metaph.* prooem.); "(...) percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia" (I, q.79 a.4); "Species enim rerum intellectarum fiunt intelligibiles actu per hoc quod a materia individuali abstrahuntur" (*C.G.*, II c.50); "(...) quia singularia includunt in sui ratione materiam signatam, universalia vero materiam communem, ut dicitur in VII Metaphysicae, ideo praedicta abstractio non dicitur formae a materia absolute, sed universalis a particulari" (*BDT*, q.5 a.2, 104-108). En cuanto a este último texto, como pusimos en nuestro comentario al mismo, se podría decir que la *abstractio universalis* consistiría en una *abstractio formae universalis* (entendida como *forma totius*) *a materia sensibili particulari*. En cambio, la *abstractio formae* correspondería a una *abstractio formae accidentalis a materia sensibili communi*.

[330] De hecho, para los mismos platónicos eran más *abstractas* de por sí las *species*, *ideas* o *formas separadas* que las entidades matemáticas (cf. *In III Metaph.*, lc.14).

titatis)[331]. En ningún caso hemos visto que sto. Tomás establezca una relación de sucesión entre la *abstractio universalis* y la *abstractio formae*: la segunda no es una abstracción ulterior o sucesiva a la primera; ambas parten de la cosa que se conoce, y la consideran desde puntos de vista distintos, independientes entre sí[332]. Esto no impide, sin embargo, que las nociones matemáticas, resultantes de la *abstractio formae*, sean *de por sí* más abstractas que las nociones genéricas o específicas, fruto de la *abstractio universalis*, por el hecho de que en ellas se prescinde no sólo de la materia sensible individual, sino también de la materia sensible común.

También hay que señalar que, como hemos visto, casi siempre sto. Tomás asocia explícitamente la *abstractio formae* a las nociones y a las entidades matemáticas. Además, análogamente a lo que hicimos notar cuando analizamos la *abstractio universalis*, hay que recalcar que sto. Tomás, al parecer, nunca usa la expresión *abstractio formalis*, como más tarde hicieran sus comentaristas, en pos de Cayetano[333]. Más adelante volveremos sobre este asunto.

Por último, como hemos señalado en diversas ocasiones, aunque sto. Tomás a veces habla de una abstracción de la forma tanto a nivel de las entidades naturales (propias de la física) como de las entidades matemáticas, sin embargo ni está hablando de una homogeneidad entre ambas formas (pues la naturaleza de ambas

---

[331] Una ejemplificación más de la diversidad que existe entre ambos órdenes la podemos encontrar en el siguiente texto: "Deceptio autem quantum ad magnitudines provenit ex hoc, quod non distinguitur de corpore secundum quod est in genere substantiae, et secundum quod est in genere quantitatis. In genere enim substantiae est secundum quod componitur ex materia et forma, quam consequuntur dimensiones in materia corporali. Ipsae autem dimensiones pertinent ad genus quantitatis, quae non sunt substantiae, sed accidentia, quibus subiicitur substantia composita ex materia et forma" (*In III Metaph.*, lc.13). Ya habíamos encontrado esta distinción entre ambos órdenes en el *BDT*: "(...) non enim materia sensibilis comparatur ad lineam sicut pars, sed magis sicut subiectum in quo esse habet; et similiter est de superficie et corpore: non enim mathematicus considerat corpus quod est in genere substantiae prout eius pars est materia et forma, sed secundum quod est in genere quantitatis tribus dimensionibus perfectum, et sic comparatur ad corpus quod est in genere substantiae, cuius pars est materia physica, sicut accidens ad subiectum" (*BDT*, q.5 a.3 ad 2, 307-317). También se alude a esta distinción en este otro pasaje, también ya citado: "(...) mathematicus et naturalis determinant de eisdem, scilicet punctis, lineis et superficiebus et huiusmodi, sed non eodem modo. Non enim mathematicus determinat de eis inquantum unumquodque eorum est terminus corporis naturalis; neque considerat ea quae accidunt eis inquantum sunt termini corporis naturalis; per quem modum de eis considerat scientia naturalis" (*In II Phys.*, lc.3).

[332] En este punto coincidimos plenamente con lo que afirma Van Steenberghen: "(...) dans la pensée de S. Thomas, la seconde abstraction n'est pas une abstraction du second degré (comme les thomistes le croient souvent), qui se grefferait sur le résultat de la première. Autrement dit, on ne part pas des concepts physiques ou qualitatifs, obtenus par la première abstraction, pour en dégager des concepts mathématiques en laissant tomber les déterminations qualitatives. Tout au contraire, pour S. Thomas, la quantité étant l'accident fondamental de toute substance corporelle, elle peut être étudiée avant les qualités sensibles. Les concepts mathématiques sont abstraits directement du sujet concret" (F. VAN STEENBERGHEN, *La structure de la philosophie théorique...*, p. 544).

[333] "Duce Caietano abstractio universalis a particulari nunc a thomistis solet vocari «abstractio totalis», abstractio formae a materia vero nunc a plurimis denominatur «abstractio formalis» (M. THIEL, *De abstractione*, p. 101).

es bastante distinta), ni se está refiriendo a un mismo tipo de abstracción[334]. En efecto, el resultado de la abstracción matemática es bastante distinto del resultado de la abstracción física. La primera da lugar a las formas o especies matemáticas (las cuales abstraen de la materia sensible); la segunda, en cambio, las formas o especies naturales (que no abstraen de la materia sensible común, sino sólo de la materia individual). Entre un rectángulo y una mesa no hay ni homogeneidad ni gradualidad; se trata de dos entidades que pertenecen a dos géneros de objetos esencialmente distintos, que son estudiados por dos ciencias tan diversas como lo son la matemática y la física[335].

---

[334] Además de lo visto en el análisis de *In VIII Metaph.*, lc.1, y en los textos citados en la nota 329, puede servirnos un ejemplo más: "(...) in mathematicis, (...) in ratione eorum non ponitur materia sensibilis. (...). Sed videtur hoc magis esse dubium in rebus naturalibus, quarum formae non possunt esse nec intelligi sine materia sensibili; sicut simum non potest esse nec intelligi sine naso. Sed tamen formae naturales, quamvis non possint intelligi sine materia sensibili in communi, possunt tamen intelligi sine materia sensibili signata, quae est individuationis et singularitatis principium; (...) in naturalibus, in quibus hoc accidit quod non intelligitur forma sine materia, alia est ratio rei in communi acceptae et in singulari, sicut hominis et huius hominis; (...). Et haec quidem, scilicet ratio rei in communi, est species, idest ipsa ratio speciei" (*In I De caelo et mundo*, lc.19). Este texto es paralelo del siguiente, tomado del *BDT*, que hemos analizado ya precedentemente: "(...) forma intelligibilis est quiditas rei: obiectum enim intellectus est quid, ut dicitur in III De anima. Quiditas autem compositi universalis, ut hominis aut animalis, includit in se materiam universalem, non autem particularem, ut dicitur in VII Metaphysicae; unde intellectus communiter abstrahit a materia signata et condicionibus eius, non autem a materia communi in scientia naturali; quamvis etiam in scientia naturali non consideretur materia nisi in ordine ad formam" (*BDT*, q.5 a.2 ad 2, 126-136).

[335] "In the cautious terms of St. Thomas Aquinas, the philosopher of nature makes an abstraction quite different from that of the mathematician. It is called *abstractio totius*, the distinction of universal from particular or of specific whole from individual material parts. Such a movement is to be set in contrast with the *abstractio formae* of mathematics, where there is no distinction of universal from particular in the specifying abstraction but rather a distinction of form from matter. To abstract *animal* from *man* is to make an *abstractio totius*; to abstract *circle* from sensible matter is to make an *abstractio formae*" (V.E. SMITH, *Abstraction and the Empiriological Method*, en «Proceedings of the American Catholic Philosophical Association», vol. XXVI (1952), Washington, p. 39). Este autor tiene el acierto y la precaución de evitar el uso de la expresión *abstractio totalis*, "to avoid confusion with Cajetan's *abstractio totalis*" (*ibid.*, p. 39, nota 19). C. Fabro, si bien adoptó la terminología cayetanista y habló de *abstractio totalis* y de *abstractio formalis*, sin embargo no cayó en el escollo de los *grados de abstracción*: "*Due sono le forme di isolamento nozionale o astrazione*, l'una è detta dall'Angelico *totale*, l'altra *formale*: precisazione decisiva che rende superflua la teoria dei «gradi» di astrazione. Le due astrazioni corrispondono alle forme di rapporto fondamentali nella struttura delle cose, cioè quelle di parte e tutto e di materia e forma: «tutto» si dice l'universale rispetto ai subordinati universali più ristretti o agli individui, «forma» in questo caso è data dalla struttura (quantitativa) geometrica o numerale delle cose che possiamo considerare a sè, prescindendo dalla natura concreta delle cose stesse. La astrazione totale è alla base delle scienze reali, la formale è propria delle scienze matematiche" (C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione...,* p. 134).

D) *Tres sunt partes philosophiae theoricae, scilicet mathematica, physica et theologia, quae est philosophia prima*[336]

Llegamos finalmente al punto central de nuestro estudio: la división de la filosofía especulativa, y el principio en base al cual ésta se puede fundar y establecer[337].

Como hemos podido constatar, sto. Tomás resuelve esta cuestión en la línea de la respuesta que Aristóteles, y en pos suyo, sus comentaristas, habían ofrecido. El mismo sto. Tomás lo admite explícitamente. Sin embargo, su aportación propia estriba, como veremos, en la explicitación del fundamento último de tal división. La doctrina que ofrece al respecto es iluminante y esclarecedora, y se revela mucho más lograda y profunda tanto respecto de las aportaciones que la precedieron, como también de las que la sucedieron. Vamos, pues, a continuación a tratar de descubrir, a la luz de los textos del Aquinate en los que encontramos expuesta su doctrina al respecto, cuál ha sido la clave que le ha permitido encontrar la respuesta definitiva al problema de la división de la ciencia especulativa.

En primer lugar puede constatarse que también en este tema sto. Tomás, como Aristóteles, depende de algún modo de Platón, pero de nuevo aquí, como en el apartado anterior, se distancia de él en el mismo punto esencial: la distinción

---

[336] Cf. *In VI Metaph.*, lc.1. En los siguientes textos sto. Tomás se expresa de modo análogo: "*Nam cum tres sint partes speculativae*, scilicet philosophiae, (...). Sunt autem tres partes praedictae physica sive naturalis, mathematica, divina sive theologia (*BDT*, exp. cap. II, 69-74); "(...) sic distinguuntur hic et in VI Metaphysicae tres partes philosophiae speculativae" (*ibid.*, q.5 a.1 ad 1, 190-192); "(...) ad tres partes philosophiae, scilicet ad mathematicam, metaphysicam et physicam" (*In II Phys.*, lc.11); "(...) tria sunt genera speculativarum scientiarum: scilicet naturalis (...); et mathematica (...); et theologia" (*In XI Metaph.*, lc.7). En otros pasajes el Aquinate adopta otras divisiones, en base a otras clasificaciones más generales de la filosofía (y por tanto no sólo de la filosofía especulativa): "(...) tres partes philosophiae, scilicet moralis, logica et naturalis" (*Super ev. Matt.*, c.2 lc.3); esta división es análoga a la que aparece al inicio del comentario de sto. Tomás a la *Etica* de Aristóteles (cf. *In I Ethic.*, lc.1). La división general que más suele emplear el Aquinate es la que se establece entre ciencias *especulativas* o *teóricas* y ciencias *prácticas*, subdivisas a su vez en *activas* y *factivas* (cf. *In XI Metaph.*, lc.7 *ibid.*); "(...) omnis scientia est aut activa, aut factiva, aut theorica" (*In VI Metaph.*, lc.1); "(...) philosophia dividitur in theoricam et practicam" (*BDT*, q.5 a.1 ad 4). La diferencia fundamental entre ambas se encuentra en el fin que se busca en cada una de ellas: "Theorica, idest speculativa, differt a practica secundum finem: nam finis speculativae est veritas: hoc enim est quod intendit, scilicet veritatis cognitionem. Sed finis practicae est opus" (*In II Metaph.*, lc.2); "In scientiis autem quaedam sunt practicae, et quaedam speculativae: et hae differunt, quia practicae sunt propter opus, speculativae autem propter seipsas" (*In I De an.*, lc.1).

[337] Según McInerny, el problema que trata de resolver sto. Tomás en las qq.5 y 6 del *BDT* es precisamente "(...) how there can be different theoretical or speculative sciences" (R.M. MC INERNY, *St. Thomas Aquinas*, p. 79). De hecho, como vimos, sto. Tomás comenzaba la cuestión quinta preguntándose "(...) utrum sit conveniens divisio qua dividitur speculativa in has tres partes: naturalem, mathematicam, et divinam" (*BDT*, q.5, p. 136, ll. 2-4).

entre el orden mental y el real. En efecto, Platón reconocía tres órdenes de realidades: el de las cosas sensibles, el de las matemáticas, y el de las *especies*, ideas o *sustancias separadas*[338]. Ya hemos visto que el problema de Platón residía en que confundía la distinción *secundum rationem* y la distinción *secundum esse*, y así *hipostasiaba* tanto las entidades matemáticas como las ideas o *especies*[339]. Para Platón, así, al triple orden de realidades correspondería sin más un triple orden de ciencias[340].

Aristóteles había rechazado este planteamiento, sobre todo negando la subsistencia de las entidades matemáticas (éstas sólo podían existir en la materia; su consideración absoluta era fruto de una operación mental; por eso, las entidades matemáticas eran las entidades abstractas por antonomasia). Asimismo, si bien admitía la existencia de *sustancias separadas*, sin embargo no las hacía derivar de las *species* de las cosas sensibles, sino que las concebía como entidades de otra naturaleza totalmente distinta, de orden *inmaterial*. Por otra parte, las *species* de las cosas materiales no se limitaban a la forma, sino que implicaban también a la materia, incluso en el plano nocional, ya que la materia constituye una parte esencial de tales realidades.

Podemos encontrar algunos textos de Aristóteles que pueden provocar una interpretación errónea del mismo, pues en apariencia el Filósofo parecería seguir adoptando el mismo criterio de división de las ciencias que Platón: hay tantas ciencias cuantas realidades específicamente diversas. Se trata sobre todo, como vimos[341], de *Phys.*, II c.7, 198a 29-31. El comentario de sto. Tomás se encuentra en *In II Phys.*, lc.11[342]. Otros vestigios de este supuesto *residuo platónico* en el criterio

---

[338] "(...) Plato ponebat in quibusdam generibus tria, quaedam scilicet sensibilia, mathematica et species" (*In I Metaph.*, lc.14); "Et secundum ordinem materialitatis ordinabat illa tria. Quia enim sensibilia sunt magis materialia quam mathematica, et universalia immaterialiora mathematicis: ideo primo posuit sensibilia, supra quae posuit mathematica, et supra haec, universalia separata et ideas" (*In I De an.*, lc.4). "(...) Plato posuit duas substantias separatas, idest duos ordines substantiarum separatarum, scilicet species vel ideas, et mathematica. Et tertium ordinem posuit substantias corporum sensibilium" (*In VII Metaph.*, lc.1); "Quidam enim posuerunt numeros et magnitudines et alia mathematica esse separata et media inter species et sensibilia, scilicet platonici" (*In VI Metaph.*, lc.1); "Plato enim ponebat tria genera rerum; scilicet sensibilia, et species, et mathematica quae media sunt" (*In I Metaph.*, lc.17).

[339] "Sicut enim invenitur secundum rationem duplex modus separationis: unus quo separantur mathematica a materia sensibili, alius quo separantur universalia a particularibus: ita et secundum rem ponebant et universalia esse separata, quae dicebant species, et etiam mathematica" (*In XII Metaph.*, lc.2; cf. p. 119, nota 207).

[340] "Plato posuit, quod intelligibilia essent per se substantia et separata, et essent semper in actu, et essent causa cognitionis et esse rebus sensibilibus. (...) Unde sequebatur ex positione Platonis, quod secundum quod aliqua sunt abstracta per intellectum, sic essent aliqua, quae essent per se subsistentia et in actu. (...). Et sic cogebatur ex hoc ponere tria subsistentia, scilicet sensibilia, mathematica et universalia, quae essent causa, ex quorum participatione, res etiam sensibiles et mathematicae essent" (*In I De an.*, lc.4).

[341] Cf. p. 52, nota 145.

[342] "(...) tria sunt negotia, idest triplex est studium et intentio philosophiae, secundum tria genera

de la división de las ciencias pueden encontrarse, por ejemplo, en *Metaph.*, IV (Γ), 2 1003b 19-20: "de cada género de cosas existe una sensación única y también una ciencia única"; y un poco más adelante, en 1004a 3: "hay tantas partes de la filosofía cuantas son las partes de la sustancia". La interpretación de sto. Tomás a este segundo texto parece eludir el problema[343]. Sin embargo, el Aquinate ofrece una respuesta análoga a la que hemos visto en los textos citados pocas líneas antes, y que veremos adoptará también para el texto de *Phys.*, II c.7[344].

Finalmente, otro pasaje del Estagirita que podría dar problemas en este sentido es el del *De anima*, III c.8 431b 24, al que sto. Tomás alude en diversas ocasiones[345].

---

rerum quae inveniuntur. Rerum enim quaedam sunt immobilia, et circa hoc est unum studium philosophiae; aliud vero studium eius est circa ea quae sunt mobilia sed incorruptibilia, sicut sunt corpora caelestia; tertium vero studium eius est circa mobilia et corruptibilia, sicut sunt corpora inferiora". En otro texto sto. Tomás, comentando a Aristóteles, habla de nuevo de estos tres *genera rerum*: "(...) tres sunt substantiae. Una quidem est sensibilis, quae in duo genera dividitur. Nam substantiarum sensibilium quaedam sunt sempiternae, scilicet corpora caelestia, quaedam vero sunt corruptibiles. (...) Tertium vero genus est substantiae immobilis, quae non est sensibilis" (*In XII Metaph.*, lc.2). De nuevo aparece la misma división en este otro texto: "(...) tres sunt substantiae: quarum duae sunt substantiae naturales, quia sunt cum motu: una sempiterna, ut caelum; alia corruptibilis, ut plantae et animalia; et praeter has, est tertia, quae est immobilis, quae non est naturalis" (*In XII Metaph.*, lc.5). En otro pasaje, se presentan de nuevo estos tres tipos de sustancias, y se establece la diferencia esencial que existe entre ellas en base a su relación real con la materia: "Illae enim substantiae quae perfectissime esse participant, non habent in se ipsis aliquid quod sit ens in potentia solum: unde immateriales substantiae dicuntur. Sub his vero sunt substantiae quae etsi in se ipsis huiusmodi materiam habeant, quae secundum sui essentiam est ens in potentia tantum; tota tamen earum potentialitas completur per formam, ut in eis non remaneat potentia ad aliam formam, unde et incorruptibiles sunt, sicut caelestia corpora, quae necesse est ex materia et forma composita esse. (...). Sub his vero substantiis est tertius substantiarum gradus, scilicet corruptibilium corporum, quae in se ipsis huiusmodi materiam habent, quae est ens in potentia tantum; nec tamen tota potentialitas huiusmodi materiae completur per formam unam cui subiicitur, quin remanet adhuc in potentia ad alias formas" (*De subst. separ.*, c.8).

[343] "'Et tot partes': hic ostendit partes philosophiae distingui secundum partes entis et unius; et dicit, quod tot sunt partes philosophiae, quot sunt partes substantiae, de qua dicitur principaliter ens et unum et de qua principalis est huius scientiae consideratio et intentio" (*In IV Metaph.*, lc.2).

[344] "(...) quia partes substantiae sunt ordinatae adinvicem, nam substantia immaterialis est prior substantia sensibili naturaliter; ideo necesse est inter partes philosophiae esse quamdam primam. Illa tamen, quae est de substantia sensibili, est prima ordine doctrinae, quia a notioribus nobis oportet incipere disciplinam: et de hac determinatur in septimo et octavo huius. Illa vero, quae est de substantia immateriali est prior dignitate et intentione huius scientiae, de qua traditur in duodecimo huius. Et tamen quaecumque sunt prima, necesse est quod sint continua aliis partibus, quia omnes partes habent pro genere unum et ens. Unde in consideratione unius et entis diversae partes huius scientiae uniuntur, quamvis sint de diversis partibus substantiae; ut sic sit una scientia inquantum partes praedictae sunt consequentes hoc, id est unum et ens, sicut communia substantiae" (*In IV Metaph.* lc.2). Como puede verse, el Aquinate alude aquí a la distinción entre una *filosofía primera* y una *filosofía segunda*, que se encontraría dentro de la metafísica misma.

[345] "Scientiae dividuntur quemadmodum et res, ut dicitur in III De anima" (*BDT*, q.5 a.1 ag.7, 52-53); "(...) sicut dicit Philosophus, scientiae dividuntur quemadmodum et res" (*In I Sent.*, d.35 q.1 a.2 ag.4); "(...) per subjectum distinguitur scientia ab omnibus aliis; quia secantur scientiae quemadmodum et res, ut dicitur in 3 De anima" (*In I Sent.*, prol. q.1 a.4); "Sicut tradit Philosophus in III De anima, scientiae secantur quemadmodum et res: nam omnes habitus distinguuntur per obiecta, ex quibus speciem habent" (*In De gener. et corr.*, prooem.). A este respecto hay que notar, por una parte, que

Ya hemos visto cómo el mismo sto. Tomás refuta la interpretación *platonizante* de los diversos textos aristotélicos que acabamos de referir, y lo hace precisamente oponiendo la división *secundum diversitatem rerum* a la división *secundum divisionem scientiarum accepta*[346]. En efecto, mientras que la metafísica se dedica a estudiar las realidades *inmóviles* (es decir, aquellas realidades que no están sujetas al movimiento), la ciencia natural o *physica*, en cambio, estudia todas las cosas que están sujetas al movimiento, tanto las corruptibles como las incorruptibles[347], y así en esta división faltaría la matemática. De hecho también aquí es importante ver el contexto en el que se encuentra este pasaje: lo que se está tratando en este caso no es el establecer la división de las ciencias especulativas, sino el objeto de la *physica*: "de quibus scilicet consideret naturalis"[348].

Una vez aclarado lo anterior, pasemos a analizar brevemente los textos en los que sto. Tomás presenta la división tripartita de la filosofía especulativa a lo largo de toda su producción. A la luz de ello, trataremos a continuación de dilucidar los principios y criterios en base a los cuales se establece tal división. Como en los apartados precedentes, seguiremos teniendo como punto de referencia el *BDT*, y trataremos de ver si se mantiene una continuidad de pensamiento, y si aparecen nuevos elementos que enriquecen o que de algún modo varían respecto de lo encontrado en dicha obra.

1. La división tripartita en los textos de sto. Tomás

en los dos primeros casos aparece el texto aristotélico dentro de una objeción. En los dos últimos textos, en cambio, sto. Tomás mismo nos ofrece la clave para entender esta expresión: en efecto, la división de las ciencias se establece, en efecto, en función de las cosas, pero consideradas éstas no desde el punto de vista material, sino formal, en cuanto *objetos* de las ciencias.

[346] "(...) male intellexerunt quidam, volentes haec tria reducere ad tres partes philosophiae, scilicet ad mathematicam, metaphysicam et physicam. Nam astronomia, quae videtur circa mobilia incorruptibilia considerationem habere, magis est naturalis quam mathematica, ut supra dictum est; inquantum enim applicat principia mathematica ad materiam naturalem, circa mobilia considerationem habet. Est igitur haec divisio secundum diversitatem rerum extra animam existentium, non secundum divisionem scientiarum accepta" (*In II Phys.*, lc.11).

[347] "(...) primum quidem negotium pertinet ad metaphysicam; alia vero duo ad scientiam naturalem, cuius est determinare de omnibus mobilibus, tam corruptibilibus quam incorruptibilibus" (*In II Phys.*, lc.11). Un texto paralelo es el siguiente: "(...) substantiae sensibiles, sive sint corruptibiles sive perpetuae, pertinent ad considerationem naturalis philosophiae, quae determinat de ente mobili. Huiusmodi enim substantiae sensibiles sunt in motu. Substantia autem separabilis et immobilis pertinet ad considerationem alterius scientiae" (*In XII Metaph.*, lc.2).

[348] Cf. *In II Phys.,* lc.11. También aparece esta misma idea, como vimos, en el *BDT*: "(...) sicut dicit Commentator ibidem, Philosophus non intendit ibi distinguere scientias speculativas, quia de quolibet mobili, sive sit corruptibile sive incorruptibile, determinat naturalis. Mathematicus autem, in quantum huiusmodi, non considerat aliquod mobile. Intendit autem distinguere res, de quibus scientiae speculativae determinant, de quibus seorsum et secundum ordinem agendum est, quamvis illa tria genera rerum tribus scientiis appropriari possint" (*BDT*, q.5 a.3 ad 8, 405-413).

En esta exposición de textos del Aquinate, al igual que en los apartados precedentes, no seguiremos un orden cronológico, sino que adoptaremos un orden guiado más bien por las exigencias de una presentación sistemática. Damos por supuestos y vistos los textos ya estudiados del *BDT*[349], los cuales seguirán siendo como el trasfondo de nuestro análisis.

(1) *In I Phys.*, lc.1[350]: Nos encontramos ante un texto bastante bien trabado, claro y completo. Se trata del inicio del comentario de sto. Tomás a la *Physica* de Aristóteles. Ya que se trata del primer libro de la ciencia natural, el Aquinate se propone determinar el tema y la materia sobre la que ésta versa, y para ello comienza exponiendo los criterios o principios generales en base a los cuales se puede establecer la diversificación o división general de las ciencias.

Sto. Tomás, inspirándose en Aristóteles, presenta dos criterios:

- ya que la ciencia se da en el entendimiento (es un acto del mismo, de orden accidental[351]), y ya que algo se hace inteligible en acto en cuanto que es

---

[349] En concreto, como hemos anotado al inicio de este apartado, nos referimos a la q.5 a.1, dedicada expresamente a resolver la cuestión: "Utrum sit conveniens divisio qua dividitur speculativa in has tres partes: naturalem, mathematicam et divinam".

[350] "(...) cum omnis scientia sit in intellectu, per hoc autem aliquid fit intelligibile in actu, quod aliqualiter abstrahitur a materia; secundum quod aliqua diversimode se habent ad materiam, ad diversas scientias pertinent. Rursus, cum omnis scientia per demonstrationem habeatur, demonstrationis autem medium sit definitio; necesse est secundum diversum definitionis modum scientias diversificari. Sciendum est igitur quod quaedam sunt quorum esse dependet a materia, nec sine materia definiri possunt: quaedam vero sunt quae licet esse non possint nisi in materia sensibili, in eorum tamen definitione materia sensibilis non cadit. Et haec differunt ad invicem sicut curvum et simum. Nam simum est in materia sensibili, et necesse est quod in eius definitione cadat materia sensibilis, est enim simum nasus curvus; et talia sunt omnia naturalia, ut homo, lapis: curvum vero, licet esse non possit nisi in materia sensibili, tamen in eius definitione materia sensibilis non cadit; et talia sunt omnia mathematica, ut numeri, magnitudines et figurae. Quaedam vero sunt quae non dependent a materia nec secundum esse nec secundum rationem; vel quia nunquam sunt in materia, ut Deus et aliae substantiae separatae; vel quia non universaliter sunt in materia, ut substantia, potentia et actus, et ipsum ens. De huiusmodi igitur est metaphysica: de his vero quae dependent a materia sensibili secundum esse sed non secundum rationem, est mathematica: de his vero quae dependent a materia non solum secundum esse sed etiam secundum rationem, est naturalis, quae physica dicitur".

[351] "Scientia enim, in quantum scientia, refertur ad scibile; sed in quantum est accidens vel forma, refertur ad scientem" (*De Pot.*, q.7 a.4 ad 9). Más concretamente, sto. Tomás suele afirmar que la *scientia* en cuanto tal es más bien un *hábito* del entendimiento; de hecho distingue en el entendimiento entre un *acto primero* (que corresponde precisamente al hábito de la ciencia), y un *acto segundo* (el cual se refiere a la consideración actual de un determinado conocimiento): "(...) intellectus possibilis, (...) quandoque est in potentia tantum, et sic dicitur possibilis; quandoque autem in actu primo, qui est scientia, et sic dicitur intellectus in habitu; quandoque autem in actu secundo, qui est considerare, et sic dicitur intellectus in actu, sive intellectus adeptus" (I, q.79 a.10); "Sed licet tunc intellectus quodammodo sit in actu, quando habet species intelligibiles, sicut sciens habet habitum; est tamen et tunc quodammodo in potentia, non tamen eodem modo sicut prius erat in potentia, antequam scientiam acquireret, addiscendo vel inveniendo. Nam antequam haberet habitum scientiae, qui est primus actus, non poterat operari cum vellet; sed oportebat, quod ab altero reduceretur in actum; sed quando iam habet habitum scientiae, qui est actus primus, potest, cum voluerit, procedere in actum secundum qui

abstraído de la materia[352], según el diverso modo en que se encuentre algo respecto a la materia, pertenecerá a una u otra ciencia específicamente distinta[353].

- ya que toda ciencia se adquiere por medio de la demostración, y ya que la definición es el medio de la demostración[354], es necesario que se diversifiquen las ciencias según el diverso modo de definir[355].

En base a estos dos criterios, sto. Tomás establece a continuación los diversos tipos de entidades u objetos: hay algunas cosas cuyo ser depende de la materia, y que no pueden definirse sin la materia; otras cosas, en cambio, aunque no pueden existir sino en la materia sensible, sin embargo en su definición no entra la materia sensible. Sto. Tomás pone como ejemplificación el caso típico (que ya hemos encontrado en diversas ocasiones) de la diferencia entre lo curvo y lo chato: ambos coinciden en que no pueden existir sino en la materia sensible, pero mientras lo chato no puede concebirse ni definirse sino con la materia sensible - pues ésta entra en su noción y definición -, lo curvo, en cambio, no implica en su noción ni en su definición la materia sensible. Al igual que con lo chato ocurre con todas las cosas naturales, así como al igual que con lo curvo ocurre con todas las entidades matemáticas.

---

est operatio" (*In III De an.*, lc.8).

[352] En esta frase se encuentra enucleado el que llamaremos *principio de inteligibilidad*, que encontraremos presente a lo largo de todo este apartado, y que es fundamental para establecer la división de las ciencias especulativas.

[353] "Dans les premières lignes de son *Commentaire* du *Traité de Physique* d'Aristote, S. Thomas affirme que dans la mesure où toute science est dans l'intellect, il faut comprendre quelque chose comme étant rendu intelligible en acte en tant qu'il est, en un certain sens, abstrait de la matière. De sorte que s'il existe différentes sciences, c'est parce que les choses se rapportent différemment à la matière" (L. COULOUBARITSIS, *Théorie de la connaissance et scientificité de la physique dans la 'Somme Théologique', 1a Pars, Q.84 de S. Thomas d'Aquin*, en «Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (1987)», vol. II, Yliopistopaino, Helsinki, 1990, p. 163).

[354] Sto. Tomás afirma con frecuencia este principio, tomado de Aristóteles, vgr.: "Demonstrationis enim principium est quod quid est" (I, q.46 a.2); "(...) principium demonstrationis est definitio eius de quo fit demonstratio" (*C.G.*, I c.25); "(...) definitio etiam est scientifica, idest faciens scire, quae est quasi medium demonstrationis" (*In VII Metaph.*, lc.15); "(...) cum ex definitione subiecti et passionis sumatur medium demonstrationis" (*In I Post. anal.*, lc.2). Más adelante lo encontraremos de nuevo, al analizar otros textos, vgr.: "Cum enim definitio sit medium demonstrationis, et per consequens principium sciendi" (*In VI Metaph.*, lc.1); "(...) definitio est principium demonstrationis rerum, res autem definiuntur per essentialia" (*In I De an.*, lc.2); "(...) demonstratio, quae utitur definitione tanquam medio" (*In II Post. anal.*, lc.6).

[355] Este mismo principio aparece en otro pasaje que puede considerarse paralelo de éste: "Cum enim principium totius scientiae quam de aliqua re ratio percipit, sit intellectus substantiae ipsius, eo quod, secundum doctrinam Philosophi demonstrationis principium est quod quid est; oportet quod secundum modum quo substantia rei intelligitur, sit modus eorum quae de re illa cognoscuntur" (*C.G.*, I c.3). J.J. Sanguineti comenta a este propósito: "La modalidad de la *simplex apprehensio* acerca de un género de cosas constituye un preámbulo del método de la ciencia relativa a este género" (J.J. SANGUINETI, *La filosofía de la ciencia...*, p. 133).

Finalmente, hay algunas cosas que no dependen de la materia ni según el ser ni según la razón, o porque nunca existen en la materia (como Dios, y las demás sustancias separadas o seres espirituales), o porque no siempre existen en la materia (como la sustancia, la potencia y el acto, y el ente mismo). De tales cosas trata la *metafísica*; de las que dependen de la materia sensible según el ser, pero no según la razón, trata la *matemática*; de las que dependen de la materia sensible no sólo según el ser sino también según la razón trata la *ciencia natural*, que es llamada también *física*.

Como puede observarse, salta a la vista la afinidad con lo que vimos en el *BDT*[356]. También en el *BDT* se comenzaba presentando el criterio en base al cual se debía establecer la división de las ciencias, quizá incluso con una precisión mayor que como se presenta en el texto que estamos analizando. En efecto, como principio para determinar la división de las ciencias se tomaba el siguiente: los hábitos son especificados por sus objetos (ya que la ciencia, como hemos hecho notar, es un hábito de nuestro entendimiento). Para diversificar los hábitos, continuaba sto. Tomás, no es suficiente cualquier diferencia entre los objetos, sino que se debe tratar de una diferencia *esencial* de los objetos en cuanto tales[357]. Y así, en el caso de las ciencias, éstas deben ser divididas según las diferencias de sus objetos (*speculabilia*) en cuanto tales, los cuales son especificados sea en cuanto objetos del entendimiento - es decir, en cuanto *inmateriales* -, sea en cuanto objetos de la ciencia - es decir, en cuanto *necesarios*, pues la ciencia es de lo necesario[358], y por ello en cuanto *inmóviles* -. Así, las ciencias se distinguen entre sí según el grado de independencia o de *remoción* de la materia y del movimiento de sus objetos propios (*speculabilia*)[359].

En la aplicación sucesiva de estos principios, sto. Tomás llegaba prácticamente a los mismos resultados que los que aparecen en *In I Phys.*: las diversas ciencias se dividen en función del modo como sus objetos dependen de la materia (y del movimiento) según el ser y/o según la razón, y por ello también según la definición (este segundo principio no aparecía explícitamente en el *BDT*, como sí, en cambio, en *In I Phys.*, pero se sigue como algo implícito del primero, que llamaremos en lo sucesivo *principio de inteligibilidad*, es decir: la exigencia de inmateria-

---

[356] Cf. *BDT* q.5 a.1, 113-167.

[357] Así lo afirma explícitamente también en este otro pasaje: "Sed sciendum est, quod ex obiectis diversis non diversificantur actus et potentiae animae, nisi quando fuerit differentia obiectorum inquantum sunt obiecta, id est secundum rationem formalem obiecti, sicut visibile ab audibili. Si autem servetur eadem ratio obiecti, quaecumque alia diversitas non inducit diversitatem actuum secundum speciem et potentiae. Eiusdem enim potentiae est videre hominem coloratum et lapidem coloratum; quia haec diversitas per accidens se habet in obiecto inquantum est obiectum" (*In II De an.*, lc.6).

[358] Se alude a este mismo principio en otros pasajes; vgr.: "(...) illud, de quo simpliciter habetur scientia, oportet esse necessarium, scilicet quod non contingat aliter se habere" (*In I Post. anal.*, lc.4); cf. también, por ejemplo, en I, q.84 a.1; I, q.86 a.3; *In VI Ethic.*, lc.1.

[359] Cf. *BDT*, q.5 a.1, 113-140.

lidad del objeto del entendimiento en cuanto tal). Así, puede verse cómo en ambos textos sustancialmente se mantiene la misma doctrina. El texto de *In I Phys.* puede considerarse un eco y un fiel reflejo del texto del *BDT*.

(2) *In De sensu et sens.*, lc.1[360]: El contexto de este pasaje es semejante al del precedente: se trata de la introducción del comentario a una obra que forma parte de lo que podríamos llamar el *corpus physicum* de Aristóteles[361]. Como en el texto de *In I Phys.*, también aquí el Aquinate comienza con una visión general de la división de las ciencias especulativas.

Sto. Tomás inicia su comentario con una referencia a Aristóteles, quien en el tercer libro del *De anima* afirma que las cosas son inteligibles en la medida en que son separables de la materia[362]. En efecto: aquellas cosas que están separadas de la materia *secundum naturam* (expresión equivalente al *secundum esse* que ana-

---

[360] "Sicut Philosophus dicit in tertio De anima, sicut separabiles sunt res a materia, sic et quae circa intellectum sunt. Unumquodque enim intantum est intelligibile, inquantum est a materia separabile. Unde ea quae sunt secundum naturam a materia separata, sunt secundum seipsa intelligibilia actu: quae vero a nobis a materialibus conditionibus sunt abstracta, fiunt intelligibilia actu per lumen nostri intellectus agentis. Et, quia habitus alicuius potentiae distinguuntur specie secundum differentiam eius quod est per se obiectum potentiae, necesse est quod habitus scientiarum, quibus intellectus perficitur, etiam distinguantur secundum differentiam separationis a materia; et ideo Philosophus in sexto Metaphysicorum distinguit genera scientiarum secundum diversum modum separationis a materia. Nam ea, quae sunt separata a materia secundum esse et rationem, pertinent ad metaphysicum; quae autem sunt separata secundum rationem et non secundum esse, pertinent ad mathematicum; quae autem in sui ratione concernunt materiam sensibilem, pertinent ad naturalem. Et sicut diversa genera scientiarum distinguuntur secundum hoc quod res sunt diversimode a materia separabiles, ita etiam in singulis scientiis, et praecipue in scientia naturali, distinguuntur partes scientiae secundum diversum separationis et concretionis modum".

[361] Según dice el mismo sto. Tomás, el libro *De sensu et sensato* seguiría en orden de exposición al *De anima*: "Sed quia oportet per magis similia ad dissimilia transire, talis videtur esse rationabiliter horum librorum ordo, ut post librum De anima, in quo de anima secundum se determinatur, immediate sequatur hic liber De sensu et sensato, quia ipsum sentire magis ad animam quam ad corpus pertinet" (*In De sensu et sens*., lc.1). Una división general de los diversos tratados que forman parte del *corpus physicum* de Aristóteles se encuentra en *In I Phys.*, lc.1.

[362] Sto. Tomás hace el siguiente comentario a tal pasaje del *De anima*: "(...) quia posset aliquis dicere, quod eodem modo intelligerentur mathematica et naturalia, subiungit quod sicut res sunt separabiles a materia, ita se habent ad intellectum. Unde illa quae sunt secundum esse separata a materia sensibili, solo intellectu percipi possunt; quae autem non sunt separata a materia sensibili secundum esse, sed secundum rationem, intelliguntur absque materia sensibili, non autem absque materia intelligibili. Naturalia vero intelliguntur per abstractionem a materia individuali, non autem per abstractionem a materia sensibili totaliter. Intelligitur enim homo, ut compositus ex carnibus et ossibus, per abstractionem tamen ab his carnibus et his ossibus" (*In III De an.*, lc.8). El contexto, en cuanto al contenido, es bastante afín al del texto que estamos examinando, pues se trata de establecer la diferencia que existe entre el modo en que se conciben y conocen las entidades matemáticas y las entidades naturales. En este pasaje aparecen también las tres posibles relaciones de las cosas respecto al ser y respecto a la razón, tal y como las habíamos visto en el *BDT*, en *In I Phys.*, lc.1, y ahora de nuevo en el *In De sensu et sens.*, lc.1.

lizamos en el apartado precedente), son en sí mismas[363] inteligibles en acto; en cambio, las cosas que son abstraídas por nosotros de las condiciones materiales son hechas inteligibles en acto en virtud de la luz del intelecto agente. Así, con este primer análisis, queda caracterizado el que hemos llamado poco antes (en el parágrafo precedente) *principio de inteligibilidad*. A continuación, sto. Tomás enuncia el segundo principio, que ya hemos visto también en los textos precedentes: los hábitos de una potencia se diferencian específicamente en base a la diferencia de lo que es su objeto *per se*.

Aplicando ambos principios al caso de la división de las ciencias, sto. Tomás concluye que es necesario que los hábitos de las ciencias, por medio de los cuales se perfecciona nuestro entendimiento, se distingan entre sí precisamente según el diverso modo en que sus objetos estén separados de la materia. Y así, en base a estos mismos principios - parece afirmar sto. Tomás - el Filósofo, en el sexto libro de la *Metafísica*[364], distingue los géneros de las ciencias según el diverso modo de separación de la materia de sus objetos: las cosas que están separadas de la materia según el ser y la razón pertenecen a la *metafísica* (en el texto, *a lo metafísico*); las que están separadas de la materia según la razón pero no según el ser, pertenecen a la *matemática*; las que, en cambio, en su noción implican a la materia sensible, pertenecen a la *ciencia natural*. Finalmente (concluye el Aquinate, aplicando lo anterior al caso particular de la subdivisión de la ciencia natural), así como los diversos géneros de las ciencias se distinguen en base a la diversa separabilidad de la materia de las cosas que constituyen sus objetos, lo mismo ocurre con las ciencias particulares, y sobre todo con la ciencia natural.

De lo que acabamos de exponer podemos sacar algunas breves conclusiones: de nuevo resalta la continuidad de pensamiento respecto al *BDT* y su armonización y coherencia respecto a los temas y textos que hemos analizado precedentemente. Por otra parte, es de notar cómo sto. Tomás se considera deudor e intérprete de Aristóteles (en este texto hace referencia explícita al Filósofo en dos ocasiones, citando dos textos concretos del mismo, que cuadran perfectamente con lo que está explicando). En cuanto a los principios que sirven para establecer la división de las

---

[363] Es importante la precisación de este *secundum seipsa*, pues respecto a nosotros (*quoad nos*) tales realidades no son inteligibles en acto, por su desproporción (por exceso) respecto a nuestro entendimiento. Cf. *BDT* q.5 a.4, 143-154: "Huiusmodi ergo res divinae, (...) quamvis sint in se maxime nota, tamen intellectus noster se habet ad ea ut oculus noctuae ad lucem solis, ut dicitur in II Metaphysicae, per lumen naturalis rationis pervenire non possumus in ea nisi secundum quod per effectus in ea ducimur". Cuando comentamos este pasaje del *BDT*, anotamos otros textos paralelos, a los que remitimos (cf. p. 57, nota 163). A éstos se podrían añadir los siguientes: "Immaterialia vero secundum seipsa sunt certissima, quia sunt immobilia. Sed illa quae in sui natura sunt immaterialia, non sunt certa nobis propter defectum intellectus nostri" (*In II Metaph.*, lc.5); "(...) res immateriales sunt intelligibiles per seipsas; unde magis sunt notae secundum naturam, quamvis sint minus notae nobis" (*De Verit.*, q.2 a.2); "(...) ad ea quae sunt notissima rerum, noster intellectus se habeat ut oculus noctuae ad solem, ut II Metaphys. dicitur" (*C.G.*, I c.11).

[364] Ya habíamos encontrado una referencia a este pasaje en *BDT*, q.5 a.1 ad 1, 191. En breve nos detendremos a analizar el texto aquí mencionado.

ciencias especulativas, vemos que son de nuevo prácticamente los mismos que aparecen en los textos previamente analizados. La terminología básicamente es idéntica, como si se tratara ya de una expresión ya consagrada, una formulación bien tipificada, casi paradigmática.

(3) *In VI Metaph.*, lc.1 (I)[365]: Dada la amplitud del texto que viene al caso de esta *lectio* del libro VI del comentario a la *Metafísica*, comenzamos con la presentación y exposición del pasaje central, que es como una recapitulación o síntesis del estudio más particularizado que sto. Tomás, en pos de Aristóteles, dedica a cada una de las tres ciencias especulativas. A continuación presentaremos los demás textos, pues son de mucha utilidad para ahondar y esclarecer nuestro tema.

La *física* trata sobre lo que es *inseparable* - de la materia sensible, se sobreentiende - y lo *móvil*, y la *matemática* sobre lo *inmóvil* que, sin embargo, no está separado *secundum esse* de la materia (sensible), sino sólo *secundum rationem*, pues según el ser existe en la materia sensible. A continuación sto. Tomás hace un inciso exegético para explicar el ‘quizá’ (*forsan*) del texto del Filósofo, que no expresa una duda, sino que señala una cuestión que aún no ha resuelto o probado a estas alturas del tratado, y que por ahora va a dar por supuesta y a dejar pendiente de una dilucidación ulterior. A renglón seguido, sto. Tomás añade otra precisación, también suscitada por el texto aristotélico, diciendo que algunas ciencias matemáticas tratan sobre lo inmóvil (como la geometría y la aritmética), mientras que otras se aplican al movimiento, como la astrología[366].

Tras estos incisos, el Aquinate reemprende la exposición de las ciencias especulativas, presentando la que quedaba por ver: la *prima scientia*, es decir, la metafísica, la cual trata sobre lo que es separable *secundum esse*, y lo que es totalmente inmóvil.

En este pasaje, por tanto, podemos ver de nuevo cómo sto. Tomás, en pos de Aristóteles, establece la división de las ciencias especulativas en base a la separabilidad de su objeto de la materia y del movimiento, según la razón y/o según el ser, en continuidad con lo visto en los textos precedentes.

---

[365] "Physica enim est circa inseparabilia et mobilia, et mathematica quaedam circa immobilia, quae tamen non sunt separata a materia secundum esse, sed solum secundum rationem, secundum vero esse sunt in materia sensibili. Dicit autem forsan, quia haec veritas nondum est determinata. Dicit autem quasdam mathematicas esse circa immobilia, sicut geometriam et arithmeticam; quia quaedam scientiae mathematicae applicantur ad motum sicut astrologia. Sed prima scientia est circa separabilia secundum esse, et quae sunt omnino immobilia".

[366] Ya en varias ocasiones nos hemos detenido a estudiar la naturaleza de ciencias como la aquí indicada - la *astrología* -, con su carácter de ciencias medias (cf. nuestro análisis del *BDT*, q.5 a.3 ad 5, en p. 50, nota 140).

(4) *In VI Metaph.*, lc.1 (II)[367]: En este amplio texto, bastante más extenso que el correspondiente de Aristóteles, sto. Tomás determina de un modo admirable el objeto de la *física*, y su especificidad respecto a los objetos de las demás ciencias.

En primer lugar comienza afirmando claramente que el objeto (*subiectum*) de la física es el ente móvil. Por tanto, se limita a estudiar la sustancia, quididad o esencia, que no es separable de la materia *secundum rationem* en la mayor parte de los casos (*ut in pluribus*). Sto. Tomás explica el sentido de este *ut in pluribus*: el intelecto entra de algún modo en la consideración de la filosofía natural, y sin embargo su sustancia (el alma intelectiva) es separable. Así, concluye el Aquinate, la ciencia natural estudia un determinado objeto (*subiectum*): el ente móvil, y tiene un modo determinado de definir, es decir: con la materia (ya que en las nociones propias de la física entra la materia sensible, como ya vimos en diversas ocasiones).

En efecto, el modo de definir de la ciencia natural es diverso del de las demás ciencias especulativas; la filosofía natural tiene, en efecto, un modo propio de definir. Esto tiene su importancia, pues, como vimos, uno de los criterios para esta-

---

[367] "Ens enim mobile est subiectum naturalis philosophiae. Et est solum circa talem substantiam, idest quidditatem et essentiam rei, quae secundum rationem non est separabilis a materia, ut in pluribus; et hoc dicit propter intellectum, qui aliquo modo cadit sub consideratione naturalis philosophiae, et tamen substantia eius est separabilis. Sic patet, quod naturalis scientia est circa determinatum subiectum, quod est ens mobile; et habet determinatum modum definiendi, scilicet cum materia. Deinde cum dicit *oportet autem* hic ostendit differentiam naturalis scientiae ad alias speculativas quantum ad modum definiendi: et circa hoc duo facit. Primo ostendit differentiam praedictam. Secundo concludit numerum scientiarum theoricarum, ibi *quare*. Circa primum tria facit. Primo ostendit modum proprium definiendi naturalis philosophiae; dicens, quod ad cognoscendum differentiam scientiarum speculativarum adinvicem, oportet non latere quidditatem rei, et rationem idest definitionem significantem ipsam, quomodo est assignanda in unaquaque scientia. Quaerere enim differentiam praedictam sine hoc, idest sine cognitione modi definiendi, nihil facere est. Cum enim definitio sit medium demonstrationis, et per consequens principium sciendi, oportet quod ad diversum modum definiendi, sequatur diversitas in scientiis speculativis. Sciendum est autem, quod eorum quae diffiniuntur, quaedam definiuntur sicut definitur simum, quaedam sicut definitur concavum; et haec duo differunt, quia definitio simi est accepta cum materia sensibili. Simum enim nihil aliud est quam nasus curvus vel concavus. Sed concavitas definitur sine materia sensibili. Non enim ponitur in definitione concavi vel curvi aliquod corpus sensibile, ut ignis aut aqua, aut aliquod corpus huiusmodi. Dicitur enim concavum, cuius medium exit ab extremis. Omnia autem naturalia simili modo definiuntur sicut simum, ut patet in partibus animalis tam dissimilibus, ut sunt nasus, oculus et facies, quam similibus, ut sunt caro et os; et etiam in toto animali. Et similiter in partibus plantarum quae sunt folium, radix et cortex; et similiter in tota planta. Nullius enim praedictorum definitio potest assignari sine motu: sed quodlibet eorum habet materiam sensibilem in sui definitione, et per consequens motum. Nam cuilibet materiae sensibili competit motus proprius. In definitione enim carnis et ossis, oportet quod ponatur calidum et frigidum aliquo modo contemperatum; et similiter in aliis. Et ex hoc palam est quis est modus inquirendi quidditatem rerum naturalium, et definiendi in scientia naturali, quia scilicet cum materia sensibili. Et propter hoc etiam de anima, quaedam speculatur naturalis, quaecumque scilicet non definitur sine materia sensibili. Dicitur enim in secundo de anima, quod anima est actus primus corporis physici organici potentia vitam habentis. Anima autem secundum quod non est actus talis corporis non pertinet ad considerationem naturalis, si qua anima potest a corpore separari. Manifestum est ergo ex praedictis quod physica est quaedam scientia theorica, et quod habet determinatum modum definiendi".

blecer la división de las ciencias estriba precisamente en determinar los diversos modos de definir. De nuevo aquí se afirma esto mismo: para conocer la diferencia de las ciencias especulativas entre sí, hay que fijarse en la quididad de la cosa (y en la *ratio* o definición que la significa) que debe asignarse a cada ciencia. Más aún, preguntarse por la diferencia entre las ciencias sin preguntarse por el modo de definir no tiene sentido, pues por ser la definición el medio de la demostración, y en consecuencia el principio del saber, hace falta que, de un diverso modo de definir, se siga la diversidad entre las ciencias especulativas.

Para ilustrar lo que acaba de decir, sto. Tomás pone una vez más el ejemplo de la diferencia entre *lo chato* y *lo cóncavo* (en otros textos hablaba más bien de lo curvo, pero para el caso es lo mismo), y el diverso modo como se definen ambas nociones: la definición de *chato* incluye la materia sensible (lo chato no es sino una nariz curva o cóncava); en cambio, la concavidad se define sin la materia sensible (en la definición de *cóncavo* no entra ningún cuerpo sensible; se dice cóncavo "aquello cuyo medio sale fuera de sus extremos"). Todas las cosas naturales se definen como *lo chato*, tanto las partes de los animales (vgr. nariz, ojo, rostro...) y de las plantas, como los animales y las plantas considerados en su totalidad: todas las nociones correspondientes implican en su definición el movimiento y la materia sensible (pues a cualquier materia sensible le corresponde un movimiento propio). Así, concluye sto. Tomás, consta cuál es el modo de buscar la quididad de las cosas naturales, y el modo de definir de la ciencia natural, a saber: con la materia sensible.

Por esta razón, el filósofo natural también estudia el alma, la cual nunca se define sin la materia sensible (vgr. la definición tomada de Aristóteles, que cita aquí sto. Tomás: el alma es "el acto primero del cuerpo físico orgánico que tiene vida en potencia"). En cambio, el alma, en cuanto que no es el acto de tal cuerpo (en el caso de que ésta pueda ser separada del cuerpo), no entra en la consideración del filósofo natural.

Sto. Tomás concluye, tras este análisis, diciendo que la física es, por tanto, una ciencia teórica, y que tiene un modo determinado y propio de definir.

Podemos ver en este análisis cómo sto. Tomás aplica al caso concreto de la *física* el criterio del modo de definir como uno de los medios para establecer el objeto específico de una ciencia, como propio y distintivo de la misma. En efecto: lo que diversifica esencialmente a las ciencias es su objeto propio, ese determinado *genus subiectum* que constituye su ámbito de estudio, el cual tiene una quididad o esencia específica. Tal quididad es aprehendida, como vimos, por medio de la *simple aprehensión*, cuyo fruto es la noción, y cuyo contenido, a su vez, se expresa por medio de la definición, por la que se conoce qué es la cosa (es decir, cuál es su esencia). Por eso, ya que cada ciencia tiene un determinado *subiectum*, tendrá asimismo un determinado modo de definir que sea congruo con tal *subiectum*. Ya que la definición determina a su vez el modo de demostración (pues, como dice Aristóteles, la definición es el medio de la demostración, y por ello el principio de la

ciencia), a cada ciencia le corresponderá un modo propio de definir, y viceversa: según el modo de definir puede establecerse la diversidad de las ciencias especulativas.

Puede así verse que es típico de la *ciencia natural* el que las cosas que estudia existan en la materia sensible, y que sean conocidas en cuanto existentes en tal materia sensible. Así, sus nociones correspondientes incluyen la materia sensible, y no pueden concebirse sin ésta, pues es esencial a tales entidades. Por tanto, la física tiene un modo de definir propio, que es el de definir *cum materia sensibile*.

Sto. Tomás en este pasaje no lleva más lejos su argumentación. De aquí no pasa a ver cuál sería, en consecuencia, el modo congruo de demostración de la ciencia física que se seguiría del modo de definir que es típico de la misma. Se sobreentiende que tal demostración tiene que tener en cuenta precisamente la materia sensible[368]. En cambio, el Aquinate se detiene más bien a destacar la diferencia que existe entre el modo de definir propio del *físico* y el del *matemático*. Así, resalta el modo propio como debe buscarse la quididad de las cosas naturales, y en consecuencia el modo congruo de definir de la ciencia natural que las estudia: siempre en función de la materia sensible (de ahí el carácter empírico y observacional-experimental propio de la ciencia natural o física[369]).

---

[368] Este paso ulterior está ampliamente dado en el *BDT*, q.6 a.1 qc.1, 119-223 en el que habla del método de demostración propio de la *física*, el método *racional* (término que sto. Tomás toma del pasaje del *De Trinitate* de Boecio que está comentando). Asimismo, hay una reflexión muy interesante en esta misma línea también en el *BDT*, q.6 a.2, 67-94. Allí se afirma que en cualquier conocimiento hay que considerar o tener en cuenta dos cosas, a saber: el principio (el cual compete a la aprehensión), y el término (que es propio del juicio, pues allí se corona el conocimiento). El principio de todo nuestro conocimiento está en el conocimiento sensitivo, pero el término varía según la ciencia de que se trata. A veces los datos que nos ofrecen los sentidos bastan para expresar la naturaleza de la cosa (como dice en un texto paralelo: "(...) quaedam scientiae sumunt quod quid est per sensum, inquantum ex accidentibus sensibilibus deveniunt in cognitionem essentiae rei": *In XI Metaph.*, lc.7), y por ello el juicio de nuestro entendimiento sobre la naturaleza de tales cosas debe conformarse con lo que le muestran los sentidos. Tales son todas las cosas naturales, determinadas por la materia sensible. Por eso, la ciencia natural debe terminar su proceso demostrativo en el sentido: tenemos que juzgar las cosas naturales tal y como nos las muestran los sentidos, y por eso, el que en el conocimiento de las cosas naturales descuida el conocimiento que ofrecen los sentidos, cae fácilmente en el error. "Tales son las cosas naturales, las cuales son concretas, con la materia sensible y el movimiento, tanto *secundum esse* como *secundum considerationem*" (*BDT*, q.6 a.2, 92-94). Tal *concreción* de las cosas naturales por la materia sensible se distingue de la *abstracción* de la materia sensible de las entidades matemáticas: "(...) duplex est materia: scilicet sensibilis et intelligibilis. Sensibilis quidem est, quae concernit qualitates sensibiles, calidum et frigidum, rarum et densum, et alia huiusmodi, cum qua quidem materia concreta sunt naturalia, sed ab ea abstrahunt mathematica" (*In VIII Metaph.*, lc.5).

[369] Tal carácter empírico puede entenderse tanto en el sentido *clásico* (pues para conocer la realidad material hace falta recurrir a la experiencia sensible, y por ello a la observación de los *fenómenos*: las manifestaciones accidentales sensibles de las cosas materiales) como en el moderno, que ha puesto su punto de apoyo y su plataforma de lanzamiento precisamente en el así llamado *método experimental*.

(5) *In VI Metaph.*, lc.1 (III)[370]: Tras haber analizado la naturaleza y el objeto de la *física*, sto. Tomás, comentando a Aristóteles, pasa ahora a estudiar el estatuto de la *matemática*. Se trata también de una ciencia teórica, como la física, pues no es ni *activa* (es decir, ordenada a dirigir el obrar humano, como la ética) ni *factiva* (es decir, ordenada a dirigir el trabajo humano), ya que la matemática considera lo que existe sin movimiento (y sin éste no puede haber ni operación ni producción)[371].

Como vimos en el primer texto que presentamos del *In VI Metaph.*, sto. Tomás, como Aristóteles, deja aún en el aire la cuestión de si las cosas que considera la matemática son móviles[372] y si son separables de la materia *secundum suum esse*, o no. De hecho, refiere sto. Tomás, algunos (es decir, los platónicos) afirmaron que las entidades matemáticas existían separadas de la materia y que se encontraban entre las *species* (las *sustancias separadas* o *ideas*) y las cosas sensibles, como se vio ya en el primero y tercer libro de la *Metafísica*.

---

[370] "Secundo ibi, *sed est et mathematica* ostendit modum proprium mathematicae; dicens quod etiam mathematica est quaedam scientia theorica. Constat enim, quod neque est activa, neque factiva; cum mathematica consideret ea quae sunt sine motu, sine quo actio et factio esse non possunt. Sed utrum illa de quibus considerat mathematica scientia, sint mobilia et separabilia a materia secundum suum esse, adhuc non est manifestum. Quidam enim posuerunt numeros et magnitudines et alia mathematica esse separata et media inter species et sensibilia, scilicet platonici, ut in primo et tertio libro habitum est; cuius quaestionis veritas nondum est ab eo perfecte determinata; determinabitur autem infra. Sed tamen hoc est manifestum, quod scientia mathematica speculatur quaedam inquantum sunt immobilia et inquantum sunt separata a materia sensibili, licet secundum esse non sint immobilia vel separabilia. Ratio enim eorum est sine materia sensibili, sicut ratio concavi vel curvi. In hoc ergo differt mathematica a physica, quia physica considerat ea quorum definitiones sunt cum materia sensibili. Et ideo considerat non separata, inquantum sunt non separata. Mathematica vero considerat ea, quorum definitiones sunt sine materia sensibili. Et ideo, etsi sunt non separata ea quae considerat, tamen considerat ea inquantum sunt separata".

[371] La enumeración de posibilidades de la naturaleza de la matemática alude a una de las divisiones generales de las ciencias que, en diversas ocasiones, propone Aristóteles: especulativas o teóricas, prácticas o activas, y *poiéticas* o factivas. Las dos últimas, a juicio de J. Mariétan, podrían englobarse en una (las ciencias *poiéticas* pueden considerarse una subdivisión de las ciencias prácticas); cf. J. MARIÉTAN, *Problème de la classification des sciences d'Aristote à s. Thomas*, St-Augustin - Alcan, Valais - Paris, 1901, pp. 14-19), de modo que tal división sería sólo bipartita: ciencias teóricas y ciencias prácticas. De hecho sto. Tomás había comenzado el pasaje precedente probando que la *physica* es una ciencia teórica, pues no es ni activa ni factiva: "Quod autem scientia naturalis non sit factiva, patet; quia principium scientiarum factivarum est in faciente, non in facto, quod est artificiatum; sed principium motus rerum naturalium est in ipsis rebus naturalibus. Hoc autem principium rerum artificialium, quod est in faciente, est primo intellectus, qui primo artem adinvenit; et secundo ars, quae est habitus intellectus; et tertio aliqua potentia exequens, sicut potentia motiva, per quam artifex exequitur conceptionem artis. Unde patet, quod scientia naturalis non est factiva. Et per eamdem rationem patet quod non est activa. Nam principium activarum scientiarum est in agente, non in ipsis actionibus, sive moribus. Hoc autem principium est prohaeresis, idest electio. Idem enim est agibile et eligibile. Sic ergo patet, quod naturalis scientia non sit activa neque factiva. Si igitur omnis scientia est aut activa, aut factiva, aut theorica, sequitur quod naturalis scientia theorica sit" (*In VI Metaph.*, lc.1). Otro texto análogo en este sentido se encuentra en *In XI Metaph.*. lc.7.

[372] Según el contexto, más bien parece que debiera decir *inmóviles*, si bien, al expresar duda, sería indiferente (equivaldría a decir: si las cosas que considera la matemática son móviles o no).

Sin embargo, está ya claro que la ciencia matemática estudia algunas cosas en cuanto son inmóviles y en cuanto están separadas de la materia sensible, aunque *secundum esse* no sean inmóviles ni separables. En su noción o *ratio* no entra la materia sensible, como en el caso de la noción de *cóncavo* o de *curvo* (como había ejemplificado ya en el caso de la *física*). En efecto, la matemática y la física difieren en que la física considera aquellas cosas en cuyas definiciones entra la materia sensible, y por ello considera *lo no separado* (de la materia) en cuanto no separado; en cambio, la matemática considera aquellas cosas cuyas definiciones son sin materia sensible, y por ello, aunque éstas no existen separadas (de la materia sensible), sin embargo las considera *en cuanto separadas*[373].

Vemos, pues, aplicado de nuevo en estos párrafos el principio de la determinación de la especificidad de una ciencia en base al modo propio como define las cosas que estudia, el cual, a su vez, depende de cuál es el *subiectum* propio de tal ciencia. Tal *subiectum* se conoce y especifica en base a su relación con la materia. Así consta cuando se comparan las cosas que son estudiadas por el matemático con las que son estudiadas por el físico. La diferencia de ambas es puesta en evidencia por el diverso modo como se conciben y definen tales cosas, es decir: con o sin la materia sensible. Ambas ciencias coinciden en que estudian realidades que de hecho, *secundum esse*, dependen de la materia sensible.

La diferencia está en que la *física* las conoce *en cuanto sensibles*, en cuanto *físicas* o *naturales*, y por ello en su definición debe entrar la materia sensible (y así no hacen abstracción de tal materia): *considerat non separata* (*secundum esse*) *inquantum sunt non separata* (*secundum rationem*); en cambio, la matemática las conoce abstrayendo de la materia sensible, prescindiendo de ésta, de modo que, aunque lo que considera *secundum esse* dependa de la materia sensible (pues es algo no separado de ésta), sin embargo lo considera en cuanto separado de la materia sensible *secundum rationem*, es decir, en cuanto abstraído de ésta[374].

---

[373] Se podría precisar esto más, siguiendo la misma terminología usada en este mismo pasaje, y explicitada quizá más en el *BDT* y en otros textos semejantes: aunque las cosas matemáticas no están separadas de la materia *secundum esse*, sin embargo, la matemática las considera en cuanto separables de la materia *secundum rationem*. De otro modo, se podría objetar que tal conocimiento sería falso, pues no correspondería a la realidad. En cambio, con esta precisación, puede defenderse, como hemos visto ya en diversas ocasiones (vgr. *BDT*, q.5 a.3 ad 1, 291-301; cf. p. 48, nota 134), que *abstrahentium non est mendacium*.

[374] De modo análogo a como vimos en el caso de la *física*, también aquí el Aquinate no procede más adelante en su explicación, aplicando lo dicho respecto al modo de concebir y de definir de la matemática a la determinación del método propio de dicha ciencia. De nuevo en el *BDT* (q.6 a.1 qc.2, 224-326), sto. Tomás presenta el método congruo de la matemática, que recibe el nombre de *disciplinalis*, siguiendo la terminología del texto boeciano, el cual alude al carácter prevalentemente *axiomático-deductivo* de esta ciencia, que se sigue de su carácter *abstracto-formal* (por el hecho de prescindir de la materia sensible). En *BDT*, q.6 a.2, 95-116, sto. Tomás hace ver que, así como el juicio de la física depende de lo que le presentan los sentidos, y por ello debe apoyarse en éstos, el juicio de la matemática se apoya en cambio en la imaginación, y por ello debe depender de ésta, pues la matemática no abstrae de cualquier materia, ni de toda materia, sino sólo de la materia sensible, de modo que aún queda la materia inteligible, la cual de algún modo depende de la imaginación (*remotis sensibilibus*

(6) *In VI Metaph.*, lc.1 (IV)[375]: Finalmente llegamos en esta *lectio* al estudio de la tercera ciencia especulativa: la *metafísica*. Ante la hipótesis (por el momento) de la existencia de algo inmóvil *secundum esse*, y por ello sempiterno, y separable de la materia *secundum esse*, sto. Tomás, con Aristóteles, afirma que el estudio de tal realidad sería tarea de una ciencia especulativa o teórica, y no de una ciencia activa o factiva, pues estas últimas consideran algunos movimientos. Sin embargo, la consideración de tal realidad no sería tarea de la *física*, pues ésta trata sobre los entes que son móviles, ni tampoco de la *matemática*, pues la matemática no estudia lo que es separable de la materia *secundum esse*, sino sólo *secundum rationem*, como ya se dijo[376]. Así, hace falta que la consideración de este ente sea tarea de otra ciencia superior (*prior*) a las otras dos (la física y la matemática). Tal será, precisamente, la *metafísica* o *prima philosophia*[377].

De nuevo vemos aplicado en este pasaje el principio de que el acto (en este caso el hábito de la ciencia) es especificado por su objeto. Si nos encontramos con un objeto que es esencialmente diverso de los demás objetos, como lo es el de los entes separados de la materia no sólo *secundum rationem* sino también *secundum esse*, el estudio del mismo será tarea de una ciencia distinta de las precedentemente presentadas[378].

---

conditionibus remanet aliquid imaginabile). La matemática versa "(...) circa ea quae sunt aliquo modo imaginabilia, vel sensibilia in particulari, in universali autem intelligibilia" (*In VI Metaph.*, lc.1).

[375] "Tertio ibi, *si vero est* ostendit modum proprium scientiae huius; dicens quod, si est aliquid immobile secundum esse, et per consequens sempiternum et separabile a materia secundum esse, palam est, quod eius consideratio est theoricae scientiae, non activae vel factivae, quarum consideratio est circa aliquos motus. Et tamen consideratio talis entis non est physica. Nam physica considerat de quibusdam entibus, scilicet de mobilibus. Et similiter consideratio huius entis non est mathematica; quia mathematica non considerat separabilia secundum esse, sed secundum rationem, ut dictum est. Sed oportet quod consideratio huius entis sit alterius scientiae prioris ambabus praedictis, scilicet physica et mathematica. (...) Advertendum est autem, quod licet ad considerationem primae philosophiae pertineant ea quae sunt separata secundum esse et rationem a materia et motu, non tamen solum ea; sed etiam de sensibilibus, inquantum sunt entia, philosophus perscrutatur. Nisi forte dicamus, ut Avicenna dicit, quod huiusmodi communia de quibus haec scientia perscrutatur, dicuntur separata secundum esse, non quia semper sint sine materia; sed quia non de necessitate habent esse in materia, sicut mathematica".

[376] Esta frase apoya lo que dijimos en la nota 373: se afirma aquí explícitamente lo que en el texto precedente estaba aludido sólo de modo implícito.

[377] Más adelante sto. Tomás explicará la *prioridad* de la metafísica respecto de las demás ciencias, por la que recibe el nombre de *prima philosophia* (cf. también *In Metaph.*, prooem.; *In III Metaph.*, lc.5; *In VII Metaph.*, lc.11; *BDT*, q.5 a.1, 165-167; q.6 a.1 qc.3, 387-390; *C.G.*, III c.25).

[378] Paralelamente a como hicimos en los dos pasajes precedentes, también aquí podemos ampliar y completar la reflexión de sto. Tomás, ayudados del *BDT*, viendo cuál sería el método congruo para esta ciencia: se trata de un método *intelectual* por excelencia, por su carácter *sapiencial*, unificante y *sintético*, opuesto al carácter *racional*, discursivo y analítico propio, como vimos, de la física. La metafísica es *prima philosophia*, pues ofrece sus principios a las demás ciencias, pues la consideración intelectual es principio de la racional; mientras que, por otra parte, la metafísica se llama así precisamente porque debe ser aprendida después de la física y las demás ciencias, pues la consideración intelectual es asimismo el término de la racional, por lo cual se llama *metafísica* como *trans-física*, pues conviene llegar a ella por resolución después de la física (cf. *BDT*, q.6 a.1 qc.3, 327-395; *ibid.*, q.5

En el segundo párrafo que hemos reproducido de este pasaje del *In VI Metaph.*, lc.1, sto. Tomás hace una anotación muy interesante de cara a la determinación del objeto de la metafísica. En efecto, a la *prima philosophia* compete no sólo la consideración o el estudio de lo que está separado de la materia y del movimiento *secundum esse et rationem*, sino también de las cosas sensibles *inquantum sunt entia*. Y así en este texto aparece el mismo concepto de *separatio*, en sentido estricto, que sto. Tomás había presentado en el *BDT*[379], con la acepción que había sido propuesta por Avicena: las cosas comunes que son estudiadas por la metafísica se llaman separadas *secundum esse* no porque siempre existan sin materia, sino porque no necesariamente tienen el ser en la materia (en esto se diferencian precisamente de la matemática, pues sus entidades no pueden existir separadamente de la materia, sino sólo en ella). De ahí deriva el objeto propio de la metafísica: el *ens commune*.

Huelga decir, a modo de conclusión del análisis de los diversos textos que hemos presentado de la *lectio* 1 del comentario al libro sexto de la *Metafísica*, que lo que hemos podido observar en estos pasajes concuerda perfectamente con lo que habíamos encontrado desde nuestro estudio del *BDT*. La terminología con que nos encontramos ya nos es familiar, y los criterios que aparecen para establecer la división de las ciencias especulativas son siempre los mismos que habíamos descubierto en el *BDT* y en los diversos textos que hemos ido presentando en este apartado[380].

---

a.1, 162-167). Como puede verse, sto. Tomás aplica aquí la diferencia y la relación que existe entre *ratio* e *intellectus* para explicar la relación y la diferencia que existe entre la física y la metafísica. Por otra parte, a nivel de las entidades que son objeto de la metafísica, no podemos apoyarnos ni en los sentidos ni en la imaginación, pues nos encontramos en un orden de realidades puramente inteligible, que trasciende el orden empírico, y en el que por ello tanto los sentidos como la imaginación se quedan cortos. Así, el juicio sobre los entes que estudia la metafísica debe trascender tanto el sentido como la imaginación (aunque para poder hacerlo necesite apoyarse de algún modo en ellos), *per viam causalitatis*, o *per excessum*, o *per remotionem* (cf. *BDT*, q.6 a.2, 117-132).

[379] "Quaedam vero speculabilia sunt quae non dependent a materia secundum esse, quia sine materia esse possunt, sive numquam sint in materia, sicut Deus et angelus, sive in quibusdam sint in materia et in quibusdam non, ut substantia, qualitas, ens, potentia, actus, unum et multa, et huiusmodi" (*BDT*, q.5 a.1, 154-160). Ya en el proemio a este comentario a la *Metafísica* de Aristóteles, sto. Tomás se había expresado de modo semejante: "Quamvis autem subiectum huius scientiae sit ens commune, dicitur tamen tota de his quae sunt separata a materia secundum esse et rationem. Quia secundum esse et rationem separari dicuntur, non solum illa quae nunquam in materia esse possunt, sicut Deus et intellectuales substantiae, sed etiam illa quae possunt sine materia esse, sicut ens commune. Hoc tamen non contingeret, si a materia secundum esse dependerent" (*In Metaph.*, prooem.).

[380] Vgr. *BDT*, q.5 a.1, 135-140: "Sic ergo speculabili, quod est obiectum scientiae speculativae, per se competit separatio a materia et motu, vel applicatio ad ea; et ideo secundum ordinem remotionis a materia et motu scientiae speculativae distinguuntur".

(7) *In Metaph.*, prooem.[381]: Ya desde el proemio del comentario a la *Metafísica*, sto. Tomás afronta de algún modo la problemática de la división de las ciencias, sobre todo para establecer desde el inicio la especificidad de la metafísica respecto de las demás ciencias y su relación con éstas como *regulatrix*, *princeps* y *domina*.

Llama la atención el que sto. Tomás dedique este prólogo a resolver los problemas que el Filósofo afrontó en *Metaph.*, E, 1026a 10-32. Esto pone de manifiesto la importancia de la temática de dicho pasaje, y la centralidad de las cuestiones que allí se afrontan: el carácter *sapiencial* de la metafísica como *prima philosophia*, su unidad como ciencia, su sujeto (el *ens commune*) y su especificidad respecto de las demás ciencias, al tratar sobre lo que está separado de la materia *secundum esse et rationem*. Por otra parte, es digno de ser notado que, si sto. Tomás aquí establece una cierta jerarquización entre las ciencias, para poner en relieve la supremacía de la *prima philosophia*, lo hace en un contexto muy diferente al de unos supuestos *grados de abstracción*[382].

---

[381] "(...) cum unaquaeque res ex hoc ipso vim intellectivam habeat, quod est a materia immunis, oportet illa esse maxima intelligibilia, quae sunt maxime a materia separata. Intelligibile enim et intellectum oportet proportionata esse, et unius generis, cum intellectus et intelligibile in actu sint unum. Ea vero sunt maxime a materia separata, quae non tantum a signata materia abstrahunt, sicut formae naturales in universali acceptae, de quibus tractat scientia naturalis, sed omnino a materia sensibili. Et non solum secundum rationem, sicut mathematica, sed etiam secundum esse, sicut Deus et intelligentiae. Unde scientia, quae de istis rebus considerat, maxime videtur esse intellectualis, et aliarum princeps sive domina".

[382] Esta consideración puede corroborarse con un pasaje bastante afín al que ahora estamos analizando, en el que sto. Tomás habla incluso de una *gradación* entre las ciencias especulativas, pero veamos de qué modo: "Sed et in ipsis scientiis speculativis invenitur gradus quantum ad bonitatem et honorabilitatem. Scientia namque omnis ex actu laudatur: omnis autem actus laudatur ex duobus: ex obiecto et qualitate seu modo (...). In eodem autem, respectu eiusdem rei, ipsa qualitas gradum quemdam facit (...). Sic ergo, si consideretur scientia, seu actus eius, ex obiecto, patet, quod illa scientia est nobilior, quae est meliorum et honorabiliorum. Si vero consideretur ex qualitate seu modo, sic scientia illa est nobilior, quae est certior. Sic ergo dicitur una scientia magis nobilis altera, aut quia est meliorum et honorabiliorum, aut quia est magis certa. Sed hoc est in quibusdam scientiis diversum: quia aliquae sunt magis certae aliis, et tamen sunt de rebus minus honorabilibus: aliae vero sunt de rebus magis honorabilibus et melioribus, et tamen sunt minus certae. Nihilominus tamen illa est melior quae de rebus melioribus et honorabilioribus est. Cuius ratio est, quia sicut dicit Philosophus in lib. undecimo De animalibus, magis concupiscimus scire modicum de rebus honorabilibus et altissimis, etiam si topice et probabiliter illud sciamus, quam scire multum, et per certitudinem, de rebus minus nobilibus. Hoc enim habet nobilitatem ex se et ex sua substantia, illud vero ex modo et ex qualitate" (*In I De an.*, lc.1). Se trata, como puede verse, de un texto bastante elocuente y significativo, donde presenta una doctrina bien articulada y afinada, en la que, si bien se habla de una cierta gradación, se hace en un sentido jerárquico, y no simplemente sucesivo, y no se alude en absoluto a una gradación establecida a base de abstracciones. Tal jerarquización se establece desde un doble punto de vista: el objetivo (*ex obiecto*, en base a la dignidad de las cosas estudiadas por una determinada ciencia), y el modal o cualitativo (*ex qualitate seu modo*, es decir, según el grado de certeza que se pueda alcanzar en una ciencia); y así, según el criterio que se adopte, se puede establecer un orden jerárquico diverso entre las ciencias especulativas. Por tanto, tal orden no es unívoco ni absoluto, sino, en cierto sentido, relativo.

En este texto se propone nuevamente como criterio para establecer la división de las ciencias lo que hemos llamado el *principio de la inteligibilidad*: una cosa es inteligible en la medida en que está inmune o libre de la materia, y así una cosa, cuanto más esté separada de la materia, más será inteligible. Por otra parte, debe haber proporción y homogeneidad entre la facultad intelectiva y el objeto inteligible, pues, explica el Aquinate, el entendimiento y lo entendido en acto son una sola cosa[383].

Ahora bien, está más separado de la materia lo que se abstrae no sólo de la materia *signada* o individual (como las formas naturales aprehendidas en el universal, de las cuales trata la *ciencia natural*), sino incluso de la materia sensible común (y por tanto de toda materia sensible); y no sólo *secundum rationem* (como la *matemática*), sino también *secundum esse*, como Dios y las *intelligentiae* (es decir, los seres espirituales: los ángeles, y el alma humana). Por tanto, la ciencia que versa sobre tales cosas parece ser la más intelectual, y la ciencia príncipe y señora de las demás.

Este texto, al igual que el de I, q.85 a.1 ad 2, que hemos presentado en el apartado anterior, parecería dar pie a una especie de *gradación* en la separabilidad de la materia, tanto por parte de los objetos como de las ciencias correspondientes que los estudian[384]. Sin embargo, sto. Tomás evita usar esta terminología, quizá por su cierto matiz platónico[385], pero sobre todo porque no corresponde al caso. Se trata

---

[383] Este mismo criterio aparece en este otro texto: "Requiritur autem ad quamlibet cognitionem determinata proportio cognoscentis ad cognoscibile. Et ideo secundum diversitatem naturarum et habituum accidit diversitas circa cognitionem" (*In II Metaph.*, lc.5).

[384] "At first reading this text of the *Summa Theologica* appears to intimate that abstraction is a process which can gradually be intensified, taking place at three successive levels. However, the detailed account of abstraction of the *EBT* 5, 3 makes a sharp distinction between two types of abstraction which would occur in the *operatio prima* and a third type, called *separatio* which is an *operatio secunda* of the intellect. It has been suggested that the doctrine of the *EBT* should be understood in the light of later texts as *S. Th.* I 85, 1 and *In 3 De anima* lect. 12 (nn.781-786) [vgr. Leroy, Ponferrada, ...], but this solution is too simple in view of the fact that the *EBT* has twice been rewritten by St. Thomas and is so well constructed that it must be given its full measure of importance" (L. ELDERS, *Faith and Science*, p. 106). Concordamos plenamente con Elders en esta apreciación. De hecho nos parece más correcto interpretar los textos cronológicamente posteriores a la luz de los anteriores que a la inversa. Por eso, entre otras cosas, la posición de G.E. Ponferrada nos parece insostenible (cf. G.E. PONFERRADA, *Nota sobre los 'grados de abstracción'*, pp. 267-284).

[385] Un ejemplo de este cariz platónico puede verse en este pasaje: "Proclus enim hanc propositionem inducit secundum platonicorum suppositiones, qui, universalium abstractionem ponentes, quanto aliquid est abstractius et universalius tanto prius esse ponebant. Manifestum est enim quod haec dictio aeternitas abstractius est quam aeternum; nam nomine aeternitatis ipsa aeternitatis essentia designatur, nomine autem aeterni id quod aeternitatem participat. Rursumque ipsum esse communius est quam aeternitas: omne enim aeternum ens est, non autem omne ens est aeternum; unde secundum praedicta ipsum esse separatum est ante aeternitatem, id autem quod est cum aeternitate est ipsum esse sempiternum, id autem quod est aeternitatem participans et quasi post aeternitatem est omne id quod esse aeternum participat" (*In De causis*, lc.2).

de una diversidad genérica, la cual no puede ser *gradual* o *intensiva*, sino *modal*[386]. Sobre este tema volveremos más adelante.

(8) *In I Metaph.*, lc.2[387]: En este breve pasaje aparece desde otro punto de vista, y de un modo muy sintético, la relación entre los objetos de las tres ciencias especulativas. Por una parte está el *ens simpliciter*, estudiado por la *metafísica*; por otra, el *ens quantum*, objeto de la *matemática*; y finalmente, el *ens mobile*, del cual versa la *filosofía natural*.

El texto se podría interpretar de este modo: la relación entre estos objetos consiste en una cierta *additio*, la cual es *sucesiva*, pero no por ello propiamente *gradual*[388]: al *ens simpliciter* le sobreviene la *quantitas*, que es - como vimos - el primer accidente del ente material, dando lugar al *ens quantum*, al cual, a su vez, le sobrevienen los demás accidentes, dando lugar al *ens mobile* (sinónimo de la sustancia natural o física)[389].

Sin embargo, no es esto lo que propiamente se afirma en el texto. Sto. Tomás sigue el orden inverso, y dice que el *ens mobile* sobreviene tanto al *ens simpliciter* como al *ens quantum*. El *ens mobile* le añade al *ens simpliciter* el modo determinado de ser que le corresponde al ente físico (es decir, la composición hilemórfica, de la cual deriva la mutabilidad, por razón del principio material); al *ens quantum*, en cambio, le añade la *materia sensible*[390], de la que tal ente abstrae, y por la

[386] "(...) se ha advertido que, para santo Tomás, se trataba no tanto de grados sino de especies de abstracción, maneras diferentes de encarar lo real, sin que eso signifique la obligación de pasar gradualmente de uno al otro para llegar a la metafísica, la cual, por el contrario, está de alguna manera implicada en todo saber auténtico" (J.M. AUBERT, *Filosofía de la Naturaleza*, Herder, Barcelona, 1981[4], pp. 289-290).

[387] "(...) ens mobile de quo est naturalis philosophia, addit supra ens simpliciter, de quo est metaphysica, et supra ens quantum de quo est mathematica".

[388] No hay gradualidad, pues se trata de dos adiciones de orden distinto: una es de orden *accidental*: "Quod quidem unum, aliquid accidentale addit supra id de quo dicitur, quod habet rationem mensurae" (*De Pot.*, q.9 a.7); "(...) unum quod est principium numeri, addit aliquid supra ens, ad genus quantitatis pertinens" (I, q.11 a.1 ad 1); la otra, en cambio, es de orden *sustancial*, ya que se refiere al principio de perfección específica, por el cual se constituye una determinada naturaleza: "(...) simum addit supra concavum, habitudinem ad determinatum subiectum: et sic determinato subiecto quod est nasus, nihil differt simus a concavo" (*In VII Metaph.*, lc.4).

[389] "(...) scientia naturalis non est circa ens simpliciter, sed circa quoddam genus entis; scilicet circa substantiam naturalem, quae habet in se principium motus et quietis" (*In VI Metaph.*, lc.1); "Ens enim mobile est subiectum naturalis philosophiae. Et est solum circa talem substantiam, idest quidditatem et essentiam rei, quae secundum rationem non est separabilis a materia, (...). Sic patet, quod naturalis scientia est circa determinatum subiectum, quod est ens mobile; et habet determinatum modum definiendi, scilicet cum materia" (*ibid.*); "(...) eadem est consideratio de rebus secundum quod sunt materiales et secundum quod sunt mobiles" (*BDT*, exp. cap. II).

[390] "(...) mathematica dicuntur per abstractionem a naturalibus; naturalia autem se habent per appositionem ad mathematica (superaddunt enim mathematicis naturam sensibilem et motum, a quibus mathematica abstrahunt)" (*In III De caelo et mundo*, lc.3); (...) naturalia se habent per additionem ad ma-

cual el ente móvil es susceptible de ser aprehendido por los sentidos externos. Se trata, pues, de dos adiciones totalmente distintas, ni sucesivas ni subordinadas propiamente entre sí, sino en dos órdenes diversos. Estas adiciones constituyen por ello los objetos de dos ciencias esencialmente diversas, que a su vez se distinguen de la metafísica, la cual no tiene por objeto un determinado género del ente, sino el *ens simpliciter*, el *ens commune*[391]. De lo anterior se sigue la relación que existe entre la metafísica y las otras dos ciencias, la cual parece ser *análoga* a la relación que hay entre el todo (universal) y las partes (particulares)[392].

---

thematica; quia multa necesse est inesse naturalibus, quae non possunt inesse mathematicis" (*ibid.*).

[391] Esto mismo se pone en evidencia en este otro pasaje, también del comentario a la *Metafísica*: "(...) unaquaeque harum scientiarum particularium circumscribit et accipit sibi aliquod determinatum genus entis, circumscribens illud et dividens ab aliis entibus, et de illo solo determinans. Negociatur enim circa hoc genus entis quasi circa aliquod ens, sed non inquantum est ens. Sed hoc, scilicet considerare de ente inquantum est ens, pertinet ad quamdam scientiam quae est alia praeter omnes scientias particulares" (*In XI Metaph.*, lc.7). También se encuentra esta misma idea en los siguientes textos: "(...) scientiae aliae, quae sunt de entibus particularibus, considerant quidem de ente, cum omnia subiecta scientiarum sint entia, non tamen considerant ens secundum quod ens, sed secundum quod est huiusmodi ens, scilicet vel numerus, vel linea, vel ignis, aut aliquid huiusmodi" (*In IV Metaph.*, lc.1); "Nulla scientia particularis considerat ens universale inquantum huiusmodi, sed solum aliquam partem entis divisam ab aliis; circa quam speculatur per se accidens, sicut scientiae mathematicae aliquod ens speculantur, scilicet ens quantum. Scientia autem communis considerat universale ens secundum quod ens: ergo non est eadem alicui scientiarum particularium" (*ibid.*); "(...) metaphysica, quae est ordinativa aliarum, considerat rationem entis absolute; aliae vero secundum determinationem aliquam" (*In II Sent.*, d.3 q.3 a.2). J.-A. Weisheipl corrobora esta misma idea al afirmar que: "(...) the science of metaphysics leaves nothing out of consideration; it considers all things, even individual things, matter and motion, *secundum communem rationem entis*, that is, according to that which is common to material and immaterial substances" (J.A. WEISHEIPL, *Classification of the Sciences*, p. 87).

[392] "(...) naturalis scientia speculatur accidentia entium, et principia, non inquantum sunt entia, sed inquantum sunt mota. Sed prima scientia est de his secundum quod sunt entia, et non secundum aliquid aliud. Et ideo naturalem scientiam et mathematicam oportet partes esse primae philosophiae, sicut particularis scientia pars dicitur esse universalis" (*In XI Metaph.*, lc.4). Algo semejante se afirma en este otro pasaje: "Quaecumque insunt omnibus entibus, et non solum alicui generi entium separatim ab aliis, haec pertinent ad considerationem philosophi (...). Illa, quibus utuntur omnes scientiae, sunt entis inquantum huiusmodi: sed prima principia sunt huiusmodi: ergo pertinent ad ens inquantum est ens. Rationem autem, quare omnes scientiae eis utuntur, sic assignat; quia unumquodque genus subiectum alicuius scientiae recipit praedicationem entis. Utuntur autem principiis praedictis scientiae particulares non secundum suam communitatem, prout se extendunt ad omnia entia, sed quantum sufficit eis: et hoc secundum continentiam generis, quod in scientia subiicitur, de quo ipsa scientia demonstrationes affert. Sicut ipsa philosophia naturalis utitur eis secundum quod se extendunt ad entia mobilia, et non ulterius" (*In IV Metaph.*, lc.5).

(9) *In XI Metaph.*, lc.7 (I)[393]: Se trata de un texto paralelo al de *In VI Metaph.*, lc.1[394]. Sin embargo, lo consideramos aparte de aquél, pues puede ofrecernos algún elemento nuevo. Lo hemos dividido en dos partes, para facilitar su análisis. En caso de simple repetición de lo visto en *In VI Metaph.*, lc.1, remitimos a lo que ya se dijo al comentar dicho texto.

En este pasaje no inicia analizando el objeto de la filosofía natural, sino que comienza buscando la diferencia entre la matemática y la física. Para ello, establece el criterio de la naturaleza de la ciencia en base a su objeto: ya que la ciencia debe conocer la esencia (*quod quid est*), y servirse de ella como principio de la demostración, las ciencias se diversifican según el diverso modo de definir (pues la definición expresa la esencia, el *quod quid est*)[395]. Por eso, para conocer de qué modo difiere la ciencia natural de las demás, no hay que descuidar el modo como se sirve el filósofo natural para definir algo, y de qué modo debe tomarse la definición en la ciencia natural, si es como se define *lo chato*, o como se define *lo cóncavo* (el ejemplo es, pues, el mismo que en pasaje paralelo del libro VI). La diferencia entre ambos está en que uno incluye la materia sensible, mientras que el otro no. En las cosas naturales se da la misma situación que con *lo chato*: en su noción entra la materia sensible. Y de ahí se sigue la diferencia con la matemática, pues ésta estudia aquellas cosas en cuyas definiciones no entra la materia sensible, aunque tengan el ser (es decir, existan) en la materia sensible.

No hace falta detenernos más en este pasaje, pues basta con lo que habíamos comentado en el pasaje paralelo de *In VI Metaph.*, lc.1.

---

[393] "Deinde cum dicit *quoniam autem* ostendit differentiam mathematicae ad naturalem; et dicit, quod cum ita sit quod necessarium sit unicuique scientiarum cognoscere aliqualiter quod quid est, et uti eo quasi principio ad demonstrandum, oportet quod secundum diversum modum definitionis diversificentur scientiae. Et ita ad cognoscendum qualiter scientia naturalis differat ab aliis, oportet non latere quem modum servet naturalis in definiendo, et qualiter sit sumenda definitio in scientia naturali; utrum scilicet sicut definitur simum, aut sicut definitur concavum. Definitio autem simi est cum materia sensibili. Sed definitio concavi est sine materia sensibili. Quia enim simitas non est nisi circa determinatam materiam sensibilem, quia non est nisi in naso: propter hoc ratio simi oportet quod accipiatur cum materia sensibili. Haec est enim definitio simi: simus est nasus concavus. Sed in definitione concavi sive curvi non ponitur aliqua materia sensibilis. Sicut igitur in definitione simi ponitur materia sensibilis, ita oportet quod in definitione carnis et oculi, et aliarum partium, reddatur materia sensibilis. Et similiter est de aliis rebus naturalibus. Et ex hoc accipitur differentia inter mathematicam et scientiam naturalem; quia naturalis scientia est de his in quorum definitionibus ponitur materia sensibilis. Mathematica vero est de aliis, in quorum definitionibus non ponitur materia sensibilis, licet habeant esse in materia sensibili".

[394] De hecho, el libro *K* de la *Metafísica* de Aristóteles, de cuya autenticidad dudan algunos estudiosos, parece una recapitulación de temas tratados en los otros libros, y por ello abunda en repeticiones. En particular, el cap. 7 de dicho libro es paralelo al cap. 1 del libro *E*. Por eso, el comentario de sto. Tomás, siguiendo fielmente el texto de Aristóteles, refleja esta circunstancia.

[395] Se trata, por tanto, del mismo principio que formula y aplica en el comentario al libro VI de la *Metafísica* de Aristóteles.

(10) *In XI Metaph.*, lc.7 (II)[396]: Si el texto anterior se proponía comparar la *física* y la *matemática*, el presente busca comparar la *metafísica* con las otras dos ciencias especulativas. Así, el Aquinate comienza presentando la metafísica como la ciencia que estudia al ente en cuanto que es *separable*. Tal sería, por tanto, el objeto propio de la metafísica.

A continuación especifica un poco más este objeto, diciendo que no se trata sólo de estudiar el ente en general (*determinare de ente in communi*), o el ente en cuanto que es ente, sino que también estudia aquellos entes que están separados de la materia *secundum esse*. Según esto, el objeto de la metafísica sería doble: el *ens commune* y las *substantiae separatae*. De nuevo vemos aquí reflejada la doble acepción de *separatum*, propuesta por Avicena, y que sto. Tomás asume tanto en el *BDT* como en su comentario a la *Metafísica* de Aristóteles[397].

---

[396] "(...) est quaedam scientia de ente inquantum est separabile; non enim solum pertinet ad hanc scientiam determinare de ente in communi, quod est determinare de ente inquantum est ens; sed etiam pertinet determinare de entibus separatis a materia secundum esse. Unde considerandum est, utrum ista scientia ad quam pertinent haec duo, sit eadem cum scientia naturali, aut altera ab ea. Et quod sit altera, manifestat: quia scientia naturalis est circa ea quae habent in seipsis principium motus; et sic oportet quod naturalia habeant determinatam materiam, quia nihil movetur nisi quod habet materiam. Sed mathematica speculatur circa immobilia; quia ea quorum ratio accipitur sine materia sensibili, oportet quod eodem modo eorum ratio sit sine motu, cum motus non sit nisi in sensibilibus. Sed haec de quibus considerat mathematica, non sunt separabilia a materia et motu secundum esse, sed solum secundum rationem. Oportet igitur quod circa illud ens, quod est separatum a materia et motu secundum esse et omnino immobile, sit quaedam scientia alia, et a mathematica, et a naturali. Et hoc dico si tamen sit aliqua talis substantia praeter sensibilia, quae sit omnino immobilis. Et hoc dicit, quia nondum est probatum aliquam talem substantiam esse. Sed hoc ostendere intendit. Si autem est aliqua talis natura in entibus, scilicet quae sit separabilis et immobilis, oportet quod *talis natura sit alicubi*, idest quod attribuatur alicui substantiae. Et id quod habet istam naturam erit quoddam divinum, et quoddam principalissimum omnium; quia quanto aliquid est simplicius et formalius in entibus, tanto est nobilius et prius et magis causa aliorum. Et sic patet quod haec scientia quae considerat huiusmodi entia separabilia, debet vocari scientia divina, et scientia de primis principiis. Et ex hoc ulterius concludit, quod tria sunt genera speculativarum scientiarum: scilicet naturalis quae considerat ea mobilia, quae in sui definitione materiam sensibilem recipiunt; et mathematica quae considerat immobilia, quae non recipiunt materiam sensibilem in sui definitione, licet habeant esse in materia sensibili; et theologia quae est circa entia penitus separata".

[397] Pueden encontrarse todavía, además de los que ya hemos referido, otros pasajes que aluden a este doble objeto de la metafísica, como los que transcribimos a continuación: "(...) ea, de quibus est scientia divina, sunt magis a sensibilibus remota, a quibus nostra cognitio initium sumit, et quantum ad substantias separatas, in quarum cognitionem insufficienter inducunt ea, quae a sensibilibus accipimus, et quantum ad ea quae sunt communia omnibus entibus, quae sunt maxime universalia et sic maxime remota a particularibus cadentibus sub sensu" (*BDT*, q.6 a.1 qc.2); "Haec autem sunt, de quibus scientia divina considerat, (...), scilicet substantiae separatae et communia omnibus entibus" (*ibid.*, q.6 a.1 qc.3); "(...) si in aliquo genere aliquod primum invenitur quod sit causa aliorum, eiusdem considerationis est commune genus et id quod est primum in genere illo: quia illud primum est causa totius generis, oportet autem eum qui considerat genus aliquod, causas totius generis considerare. Et inde est quod Philosophus in Metaphysica simul determinat de ente in communi et de ente primo, quod est a materia separatum" (*In de gener. et corr.*, prooem.); "(...) ad philosophum primum, qui considerat ens commune et ea quae sunt separata a motu" (*C.G.*, II c.37). Más adelante encontraremos aún algún otro texto (cf. *In I De an.*, lc.2; *In VI Metaph.*, lc.1).

A continuación, una vez establecido el objeto de la metafísica, lo compara con el de la ciencia natural, y el de la matemática. La *ciencia natural* estudia las cosas que tienen en sí mismas el principio de su movimiento (es decir, *lo móvil*), lo cual implica que tales cosas, las cosas naturales, tienen una materia determinada, pues no se mueve sino lo que tiene materia. Por su parte, la *matemática* estudia *lo inmóvil*, pues aquello cuya noción se toma sin materia sensible debe tomarse asimismo sin movimiento, ya que el movimiento no se da sino en lo sensible. Sin embargo, lo que considera la matemática no es separable de la materia y del movimiento *secundum esse*, sino sólo *secundum rationem*. Por eso, sobre el ente que está separado de la materia y el movimiento *secundum esse* (y por ello que es totalmente *inmóvil*), debe haber otra ciencia, distinta tanto de la matemática como de la ciencia natural.

Lo anterior supone que exista alguna sustancia más allá de la sensible, la cual sería totalmente inmóvil (o *inmutable*). Se trata aún de una simple hipótesis, pues aún no se ha demostrado - dice sto. Tomás - que tal sustancia exista, si bien Aristóteles se propondría demostrarlo más adelante.

Así, si existe una tal naturaleza entre los entes, que sea separable *secundum esse* e inmóvil, tal naturaleza deberá estar *en algún lugar* (*alicubi*), es decir, deberá ser atribuida a alguna sustancia. Y aquello que tenga semejante naturaleza será algo divino, y algo por encima de todo lo demás, pues cuanto más simple y formal sea algo entre los entes, será tanto más noble, superior (*prius*) y causa de los demás entes. Y así es evidente que la ciencia que considera tales entes separables debe ser llamada *ciencia divina*, y *ciencia de los primeros principios*[398].

A partir del texto que acabamos de exponer, pueden suscitarse dos cuestiones, a saber: la de la *unidad de la metafísica* (de cara a *haec duo* que constituyen su objeto: el *ens commune* y los entes separados de la materia *secundum esse*)[399], y la de lo que podríamos llamar el *punto de partida* de la metafísica: *si tamen sit aliqua talis substantia praeter sensibilia quae sit omnino immobilis*.

---

[398] Un texto paralelo de este pasaje se encuentra en *In VI Metaph.*, lc.1: "(...) manifestum est, quod si alicubi, idest in aliquo genere rerum existit aliquod divinum, quod existit in tali natura, scilicet entis immobilis et a materia separati, de quo considerat ista scientia". Cf. también *BDT*, q.5 a.4, 131-143.

[399] A este tema hemos dedicado parte del capítulo sucesivo de nuestra disertación, que ha sido publicada en forma de artículo: *La unidad onto-teológica de la metafísica en santo Tomás de Aquino*, en «Alpha Omega», 2 (1999), pp. 81-121.

(11) *In XI Metaph.*, lc.1[400]: Estudiaremos acto seguido este texto - por lo demás un tanto amplio -, pues es paralelo y en cierto modo como complementario del anterior. También aquí se trata de establecer el ámbito de la metafísica, poniéndolo en comparación con el de la ciencia natural y el de la matemática.

En primer lugar llama la atención en este texto un detalle redaccional bastante particular: la repetición, inusitada en sto. Tomás, a lo largo de toda esta *lectio*, de una especie de estribillo, con algunas pequeñas variantes, que se intercala entre una parte y la sucesiva: "Est autem veritas quod (...)"[401]. Al parecer no se encuentra otro caso igual en los demás escritos tomistas[402].

Pasando al análisis del texto en cuestión, sto. Tomás comienza preguntándose si la metafísica se dedica a estudiar las sustancias sensibles, y se plantea un dilema: en caso afirmativo, ¿cuál sería la diferencia entre ésta y la ciencia natural?; en caso contrario, ¿qué otro tipo de sustancias estudia?

Sto. Tomás va proponiendo, y descartando, las diversas posibilidades: el objeto de la metafísica no puede estar constituido por las *species* o las *ideas* platónicas, ni tampoco, como se verá después, por las entidades matemáticas[403], pues ni

---

[400] "Secundo ibi, totaliter autem movet quaestionem de consideratione substantiarum sensibilium; et quaerit, utrum haec scientia sit circa substantias sensibiles, aut non. Si enim sit circa substantias sensibiles, non videtur differre a scientia naturali: si autem circa alias substantias, difficile est assignare circa quas alias. Aut enim est circa species, idest circa ideas, quas platonici posuerunt; aut est circa mathematica, quae etiam quidam posuerunt esse media inter ideas et substantias sensibiles, sicut sunt superficies, et lineae, et figurae, et alia huiusmodi. Sed manifestum est per superiores libros, quod species non sunt, idest ideae separatae, et de mathematicis statim quaeretur. Est autem veritas huius quaestionis, quod ista scientia determinat de substantiis sensibilibus, inquantum sunt substantiae, non inquantum sunt sensibiles et mobiles. Hoc enim proprie pertinet ad naturalem. Sed propria consideratio huius scientiae est de substantiis, quae non sunt ideae, nec mathematica separata, sed primi motores, ut infra patebit. (...) Et quia hanc dubitationem ex incidenti interposuerat de separatione mathematicorum ea occasione, quia dixerat manifestum esse, quod species non sunt separatae: consequenter cum dicit, neque etiam circa mathematica, redit ad quaestionem principalem, qua quaerebatur circa quas substantias sit ista scientia. Et cum ostenderit quod non sit circa species, quia species non sunt separatae, nunc ostendit eadem ratione, quod non est circa mathematica, quia nec ipsa sunt separata, scilicet secundum esse. Sed non videtur esse circa sensibiles substantias, cum sint corruptibiles et in motu existentes. Est autem veritas huius quaestionis, quae supra posita est".

[401] Esta fórmula aparece usada nueve veces en la *lectio* que estamos estudiando; la variante "veritas est, quod..." aparece otras dos veces, siempre en esta misma *lectio*.

[402] Nos limitamos a constatar el hecho, sin que por el momento pretendamos dar alguna interpretación o apreciación del mismo.

[403] "Tertio ibi, attamen dubitationem movet tertiam dubitationem ex incidenti. Quia enim dixerat manifestum esse quod non sunt species separatae, movet dubitationem de mathematicis, utrum sint separatae [separata]. Et ostendit primo quod non: quia si aliquis ponat species separatas, et mathematica separata praeter substantias sensibiles, quare non est ita in omnibus quae habent species, sicut in mathematicis? Ut sicut mathematica ponitur [ponuntur] media inter species et sensibilia, quasi quaedam tertia entia praeter species et particularia quae sunt hic, ut linea mathematica praeter speciem lineae et lineam sensibilem, ita poneretur tertius homo, et tertius equus praeter auton, idest per se hominem, et per se equum, quae appellabant platonici ideas, et equum et hominem singulares. Sed in his platonici media non ponebant, sed solum in mathematicis. Postea vero cum dicit si autem obiicit in contrarium: quia si non sunt mathematica separata, difficile est assignare circa quae mathematicae

las primeras ni las segundas existen separadas de la materia. La respuesta que ofrece sto. Tomás es diáfana: por una parte, si la metafísica estudia las sustancias sensibles, lo hace no en cuanto que son sensibles y móviles (es decir, según la formalidad propia de la *física*), sino en cuanto que son simplemente sustancias (lo cual es propio de la formalidad *metafísica*).

Pero además, la consideración propia de la metafísica se dirige más bien hacia otro tipo de sustancias, distintas tanto de las *species* o ideas subsistentes platónicas como de las entidades matemáticas (pues, como se acaba de probar, ni las primeras ni las segundas existen "separatas, scilicet secundum esse"), pero también distintas de las sustancias sensibles, ya que éstas son corruptibles y móviles. Se trata de lo que en este pasaje llama los *primeros motores*, es decir, las *sustancias separadas* o los seres espirituales.

(12) *In I Post. anal.*, lc.41 (I)[404]: En esta obra que forma parte del comentario al así llamado *organon* aristotélico, y que por tanto es de índole lógica, vemos afrontada la cuestión de la división de las ciencias desde una perspectiva más formal y abstracta. En el texto seleccionado se plantea el *principio de la unidad de la ciencia*, del cual se sigue el de la diversidad. Se dice, en efecto, que la ciencia es una por el hecho de tratar sobre un *sujeto* de un determinado género, es decir: su unidad deriva de la unidad de lo que constituye su objeto de estudio (su *genus subiectum*)[405]. Esto se debe, dice sto. Tomás, a que el proceso de la ciencia es como un cierto movimiento de la razón. Ya que la unidad de un movimiento se establece sobre todo a partir de su término, también la unidad de la ciencia se determina por su fin o su término. El término de una ciencia es constituido por el género sobre el que versa tal ciencia, ya que en las ciencias especulativas no se busca sino el cono-

---

scientiae negocientur. Non enim negociari videntur circa sensibilia inquantum huiusmodi; quia in istis sensibilibus non sunt tales lineae et tales circuli, quales scientiae mathematicae quaerunt. Unde videtur necesse ponere quasdam lineas et quosdam circulos separatos. Est autem veritas, quod mathematica non sunt separata a sensibilibus secundum se, sed solum secundum rationem, ut supra ostensum est in sexto, et infra declarabitur" (*In XI Metaph.*, lc.1). N.B. las dos palabras que aparecen entre corchetes son dos correcciones propuestas en la edición de Cathala, publicada por la editorial Marietti.

[404] "(...) scientia dicitur una, ex hoc quod est unius generis subiecti. Cuius ratio est, quia processus scientiae cuiuslibet est quasi quidam motus rationis. Cuiuslibet autem motus unitas ex termino principaliter consideratur, ut patet in V Physicorum, et ideo oportet quod unitas scientiae consideretur ex fine sive ex termino scientiae. Est autem cuiuslibet scientiae finis sive terminus, genus circa quod est scientia: quia in speculativis scientiis nihil aliud quaeritur quam cognitio generis subiecti; (...). Unde relinquitur quod cuiuslibet scientiae unitas secundum unitatem subiecti est attendenda. Sed sicut unius generis subiecti unitas est communior quam alterius, ut puta entis sive substantiae quam corporis mobilis, ita etiam una scientia communior est quam alia. Sicut metaphysica, quae est de ente sive de substantia, communior est quam physica, quae est de corpore mobili".

[405] En este sentido, como ya vimos, es como debe interpretarse el texto: "(...) per subjectum distinguitur scientia ab omnibus aliis; quia secantur scientiae quemadmodum et res, ut dicitur in 3 De anima" (*In I Sent.*, prol. q.1 a.4), y sus paralelos.

cimiento del *genus subiectum* (lo que constituye su objeto de estudio, o aquello sobre lo que versa la ciencia).

De lo anterior se sigue que la unidad de una ciencia se sigue de la unidad de su objeto (*subiectum*)[406]. Pero así como la unidad del *genus subiectum* es más amplia que la de otro (por ejemplo, la del ente o la de la sustancia es más amplia que la del cuerpo móvil), también una ciencia puede ser más amplia o general que otra (como la metafísica, que trata sobre el ente o sobre la sustancia, es más general que la física, la cual estudia al cuerpo móvil).

Como vemos, en el fondo se sigue aplicando también en este texto el principio de que el acto es especificado por su objeto, sólo que aquí se afronta desde un punto de vista distinto, más gnoseológico, para hacer ver de dónde deriva la unidad de una ciencia, y cómo, según la generalidad o amplitud del objeto considerado, puede establecerse una cierta subordinación, desde este punto de vista, de una ciencia más particular, que considera un determinado *genus entis*, a una ciencia más general, que estudie el *ens simpliciter*.

(13) *In I Post. anal.*, lc.41 (II)[407]: Se trata de un pasaje bastante amplio y denso, pero capital para nuestro tema. Una vez afrontada en el texto precedente la cuestión de la unidad de la ciencia, en el presente se plantea el problema de la diversidad de las ciencias, y comienza con una afirmación que a primera vista puede sorprender y desconcertar: mientras que el principio de la unidad de una ciencia se

---

[406] Algo semejante se afirma en los siguientes pasajes: "(...) dialectici est considerare de omnibus. Hoc autem esse non posset, nisi consideraret omnia secundum quod in aliquo uno conveniunt: quia unius scientiae unum subiectum est (...). Cum igitur omnes res non conveniant nisi in ente, manifestum est quod dialecticae materia est ens, et ea quae sunt entis, de quibus etiam philosophus considerat" (*In IV Metaph.*, lc.4); "(...) una scientia est quae est unius generis subiecti" (III, q.11 a.6).

[407] "Deinde cum dicit: *altera autem scientia* etc., ostendit rationem diversitatis scientiarum. (...) cum rationem unitatis scientiae acceperit ex unitate generis subiecti, rationem diversitatis scientiarum non accipit ex diversitate subiecti, sed ex diversitate principiorum. Dicit enim quod una scientia est altera ab alia, quarum principia sunt diversa; ita quod nec ambarum scientiarum principia procedant ex aliquibus principiis prioribus, nec principia unius scientiae procedant ex principiis alterius; quia sive procederent ex eisdem principiis, sive alia ex aliis, non esset diversa scientia. Ad huius ergo evidentiam sciendum est, quod materialis diversitas obiecti non diversificat habitum, sed solum formalis. Cum ergo scibile sit proprium obiectum scientiae, non diversificabuntur scientiae secundum diversitatem materialem scibilium, sed secundum diversitatem eorum formalem. Sicut autem formalis ratio visibilis sumitur ex lumine, per quod color videtur, ita formalis ratio scibilis accipitur secundum principia, ex quibus aliquid scitur. Et ideo quantumcunque sint aliqua diversa scibilia secundum suam naturam, dummodo per eadem principia sciantur, pertinent ad unam scientiam; quia non erunt iam diversa in quantum sunt scibilia. Sunt enim per sua principia scibilia. (...) Si vero aliqua sint eadem secundum naturam, et tamen per diversa principia considerentur, manifestum est quod ad diversas scientias pertinent. Sicut corpus mathematicum non est separatum subiecto a corpore naturali; quia tamen corpus mathematicum cognoscitur per principia quantitatis, corpus autem naturale per principia motus, non est eadem scientia geometria et naturalis. Patet ergo quod ad diversificandum scientias sufficit diversitas principiorum, quam comitatur diversitas generis scibilis. Ad hoc autem quod sit una scientia simpliciter utrumque requiritur et unitas subiecti et unitas principiorum".

toma de la unidad del *genus subiectum*, el de la diversidad de las ciencias no deriva de la diversidad del sujeto, sino de la diversidad de los principios. En efecto: una ciencia es diversa de otra en el caso de que sus principios sean diversos, pero a condición de que ni los principios de ambas ciencias procedan de otros principios superiores, ni tampoco los principios de una ciencia procedan de los principios de otra (en caso contrario, no se trataría de una ciencia esencialmente diversa).

A continuación sto. Tomás explica el porqué de lo que acaba de afirmar: la diversidad material del objeto no diversifica al hábito - de nuevo encontramos en juego uno de los principios que constituyen como el hilo conductor de nuestro análisis -, sino sólo la diversidad *formal* (es decir, del objeto en cuanto tal). Ya que el objeto propio de la ciencia es lo especulable (*scibile*), las ciencias se diversificarán no en base a la diversidad *material* de lo cognoscible, sino en base a su diversidad formal[408]. Así como la razón formal de lo visible se toma de la luz, en virtud de la cual el color es visto, la razón formal de lo especulable se toma de los principios en virtud de los cuales algo se conoce[409]. Y así, a pesar de que existan algunas cosas especulables que son diversas según su naturaleza, mientras sean conocidas por medio de los mismos principios, pertenecerán a una misma ciencia, pues no serán diversas en cuanto son especulables, ya que son especulables en virtud de sus principios. Por otra parte, si algunas cosas son iguales según su naturaleza, y sin embargo son consideradas por medio de diversos principios, es claro que pertenecerán a ciencias diversas, como es el caso del cuerpo matemático, que no constituye un sujeto separado del cuerpo natural, y sin embargo el primero es conocido por

---

[408] A este respecto, es importante poner en evidencia la distinción que hace sto. Tomás entre la *materialidad* y la *formalidad* de lo que constituye el objeto del conocimiento: "(...) cuiuslibet cognoscitivi habitus obiectum duo habet, scilicet id quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale obiectum; et id per quod cognoscitur, quod est formalis ratio obiecti. Sicut in scientia geometriae materialiter scita sunt conclusiones; formalis vero ratio sciendi sunt media demonstrationis, per quae conclusiones cognoscuntur. (...) sicut etiam obiectum medicinae est sanitas, quia nihil medicina considerat nisi in ordine ad sanitatem" (II-II q.1 a.1). El principio de unidad y de distinción de las ciencias deriva, como acabamos de ver, de la *formalidad* propia de cada una de ellas: "(...) in distinctione potentiarum, vel etiam habituum, non est considerandum ipsum obiectum materialiter; sed ratio obiecti differens specie, vel etiam genere. Quamvis autem contraria specie differant diversitate rerum, tamen eadem ratio est cognoscendi utrumque, quia unum per aliud cognoscitur. Et ideo inquantum conveniunt in una ratione cognoscibilis, pertinent ad unum habitum cognoscitivum" (I-II, q.54 a.2 ad 1). Esta afirmación se funda en el siguiente principio: "Omnia autem quae dicuntur secundum ordinem ad aliquid, distinguuntur secundum distinctionem eorum ad quae dicuntur" (I-II, q.54 a.2). Un ejemplo de lo que acabamos de ver podemos encontrarlo en el caso de la determinación del *subiectum* de la *theologia* entendida como *sacra doctrina*: "(...) ens divinum cognoscibile per inspirationem est subjectum hujus scientiae. Omnia enim quae in hac scientia considerantur, sunt aut Deus, aut ea quae ex Deo et ad Deum sunt, inquantum hujusmodi" (*In I Sent.*, prol., q.1 a.4); "Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem. Unde sequitur quod Deus vere sit subiectum huius scientiae. Quod etiam manifestum fit ex principiis huius scientiae, quae sunt articuli fidei, quae est de Deo, idem autem est subiectum principiorum et totius scientiae, cum tota scientia virtute contineatur in principiis" (I, q.1 a.7).

[409] En otro texto se afirma algo semejante: "Omnium eorum qui sunt unius generis, est unus sensus et una scientia, sicut visus est de omnibus coloribus, et grammatica considerat omnes voces" (*In IV Metaph.*, lc.1).

los principios de la cantidad, mientras que el segundo lo es por los principios del movimiento, y así no son iguales la ciencia de la geometría y la natural.

Concluye sto. Tomás diciendo que de lo anterior se evidencia que para diversificar las ciencias basta la diversidad de los principios[410], la cual acompaña a la diversidad del género de lo cognoscible. Para que se dé una ciencia en sentido pleno hace falta tanto la unidad del sujeto como la unidad de los principios.

Las reflexiones que acabamos de presentar son de suma importancia para dilucidar la cuestión de la división de las ciencias. Ciertamente no se trata de algo nuevo o diferente respecto a lo que hemos visto hasta ahora, pero sí de un estudio mucho más amplio, detenido y profundo de aspectos que antes eran presentados casi de paso: por ejemplo, cuando se dice que el acto es especificado por el objeto, hay que precisar que no cualquier diferencia entre los objetos considerados constituye una diversidad de actos, sino sólo aquella diferencia que sea propia del objeto en cuanto tal (*secundum rationem formalem obiecti*)[411].

Por otra parte, se pone en evidencia más claramente la relación entre este principio que acabamos de ver y el que hemos llamado *de inteligibilidad*. La diversidad formal de los objetos de la ciencia deriva de los principios por los cuales tales objetos son inteligibles y especulables. El principio que constituye los diversos géneros de cognoscibilidad es precisamente el de la *separabilidad* de la materia y el movimiento, es decir, el *principio de inteligibilidad*, pues algo es inteligible en cuanto está separado de la materia[412]. Así, según una cosa se encuentre respecto a la materia y al movimiento, será objeto de consideración de una u otra ciencia esencialmente diversa.

---

[410] Este mismo criterio se encontraba ya en uno de los primeros escritos de sto. Tomás: "(...) diversae enim scientiae ex diversis principiis procedunt" (*In II Sent.*, d.24 q.2 a.2). También aparece en el comentario a la *Metafísica*: "(...) quandoque accidit diversitas in scientiis propter diversitatem principiorum, dum una scientia demonstrat principia alterius scientiae per quaedam altiora principia" (*In III Metaph.*, lc.6).

[411] Esta misma idea, que ya hemos tenido ocasión de analizar (cf. p. 35, nota 94), aparece también en algún otro texto: "(...) sciendum est, quod ex obiectis diversis non diversificantur actus et potentiae animae, nisi quando fuerit differentia obiectorum inquantum sunt obiecta, id est secundum rationem formalem obiecti, sicut visibile ab audibili. Si autem servetur eadem ratio obiecti, quaecumque alia diversitas non inducit diversitatem actuum secundum speciem et potentiae. Eiusdem enim potentiae est videre hominem coloratum et lapidem coloratum; quia haec diversitas per accidens se habet in obiecto inquantum est obiectum" (*In II De an.*, lc.6); "(...) diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit" (I, q.1 a.1 ad 2). Esto se debe en definitiva a que: "Ratio formalis est causa diversitatis secundum speciem" (*C.G.*, II c.80); "Formalis autem differentia diversitatem speciei inducit" (*De Pot.*, q.3 a.10).

[412] "(...) sicut separabiles sunt res a materia, sic et quae circa intellectum sunt. Unumquodque enim intantum est intelligibile, inquantum est a materia separabile" (*De sensu et sens.*, lc.1); "(...) unumquodque intelligitur, inquantum a materia abstrahitur" (I, q.50 a.2); "(...) quia formae et perfectiones rerum per materiam determinantur, inde est quod secundum hoc aliqua res est cognoscibilis secundum quod a materia separatur" (*De Verit.*, q.2 a.2).

Con esto, de nuevo vemos la afinidad que hay entre lo que se presenta en este texto y lo que habíamos encontrado en el *BDT*: ya en aquella obra se proponía el principio de que el acto es especificado por su objeto, y se aclaraba que no bastaba cualquier diferencia entre los objetos para distinguir los actos, sino que hacía falta una diferencia de los objetos en cuanto que son objetos[413]. Asimismo en el *BDT* se afirmaba que el objeto de la ciencia (lo especulable) se diferenciaba, en cuanto especulable, sea por parte de la potencia intelectiva (y aquí entra en juego de nuevo el *principio de inteligibilidad*: algo es inteligible en cuanto es inmaterial, y por ello en cuanto está de algún modo separado de la materia), sea por parte del hábito de la ciencia (*scientia de necessariis est*)[414].

(14) *In I Post. Anal.*, lc.41 (III)[415]: Este texto, continuación del que acabamos de presentar, precisa aún más el criterio para establecer la división de las ciencias: hace falta remontarse hasta los primeros principios, pues los principios ulteriores derivan de ellos. Sin embargo, no basta la simple unidad de los primeros principios para justificar la unidad de una ciencia, sino que tal unidad debe darse en algún género especulable.

Los géneros de las cosas especulables se distinguen según el diverso modo de conocer, como por ejemplo se conocen de modo distinto las cosas que se definen con la materia y las que se definen sin la materia; por ello el cuerpo natural y el cuerpo matemático pertenecen a diversos géneros de cosas especulables, y por ello los primeros principios de ambos géneros son distintos, y en consecuencia lo son también las ciencias respectivas, y cada uno de ambos géneros se distingue en diversas especies de especulables según los diversos modos y tipos (*rationes*) de cognoscibilidad.

---

[413] Cf. *BDT*, q.5 a.1, 113-117.

[414] Cf. *BDT* q.5 a.1, 123-130.

[415] "Sed ulterius considerandum est quod secunda principia virtutem sortiuntur a primis. Unde requiritur diversitas primorum principiorum ad diversitatem scientiarum. (...). Nec tamen intelligendum est quod sufficiat ad unitatem scientiae unitas principiorum primorum simpliciter, sed unitas principiorum primorum in aliquo genere scibili. Distinguuntur autem genera scibilium secundum diversum modum cognoscendi. Sicut alio modo cognoscuntur ea quae definiuntur cum materia, et ea quae definiuntur sine materia. Unde aliud genus scibilium est corpus naturale et corpus mathematicum. Unde sunt diversa prima principia utriusque generis, et per consequens diversae scientiae. Et utrumque horum generum distinguitur in diversas species scibilium, secundum diversos modos et rationes cognoscibilitatis. Deinde cum dicit: *huiusmodi autem signum est* etc., manifestat positam rationem. Et dicit quod signum huius est, quod scientiae sint alterae secundum principia, cum perveniatur resolvendo ad principia prima, quae sunt indemonstrabilia, quae oportet esse eiusdem generis cum his quae demonstrantur; quia, sicut supra ostensum est, non contingit ex alio genere procedentem demonstrare. Ad hoc autem quod principia indemonstrabilia sint unius generis, accipitur ut signum, cum ea quae demonstrantur per ipsa, sint in eodem genere et congenea, idest connaturalia vel proxima secundum genus sibi ipsis; huiusmodi enim habent eadem principia. Et sic patet quod unitas generis scibilis, in quantum est scibile, ex quo accipiebatur unitas scientiae, et unitas principiorum, secundum quae accipiebatur scientiae diversitas, sibi mutuo correspondent".

Un signo de la diversidad de las ciencias según los principios sería el siguiente: si nos remontamos hasta los primeros principios (los cuales, en cuanto primeros, son indemostrables), éstos tienen que ser del mismo género que los que son demostrados a través de ellos, pues no puede ser demostrado algo a partir de un género distinto[416]. Por otra parte, para que los principios indemostrables sean de un mismo género, se toma como un signo de ello el que las cosas que son demostradas por medio de éstos se encuentren en el mismo género que éstos, y que tales cosas sean entre sí homogéneas, *connaturales*, o próximas según el género; en tal caso estas cosas tienen los mismos principios[417]. Y así consta que la unidad del género de lo especulable en cuanto tal (de la cual se toma la unidad de la ciencia), y la unidad de los principios (según las cuales se tomaba asimismo la diversidad de las ciencias), se corresponden mutuamente (es decir, son recíprocos).

Con estas reflexiones, sto. Tomás ahonda aún más en lo que constituye el principio de la unidad y, en consecuencia, también de la diversidad de las ciencias, y llega a la conclusión de que hay una confluencia de dos perspectivas: por una parte, la unidad/diversidad de las ciencias deriva de la unidad/diversidad del *genus subiectum* de cada una de ellas, la cual no debe ser material, sino más bien formal: *secundum rationem formalem obiecti*[418]. Por otra parte, la unidad/diversidad de las ciencias se sigue de la unidad/diversidad de los primeros principios de las mismas. Ambos aspectos se conjugan (vgr. para tal unidad/diversidad de una ciencia se requiere la *unitas principiorum primorum in aliquo genere scibili*).

¿En qué se funda la diversidad de género entre los primeros principios de la ciencia? Precisamente en el diverso modo de conocer. Tal diversidad es puesta en evidencia en el modo de definir, y ya hemos visto que existen tres tipos de nociones, y por ello tres modos de definir, los cuales constituyen por su parte tres *genera scibilium*, que a su vez dan lugar a las tres ciencias especulativas esencialmente diversas[419]: la física, que estudia el *ens mobile*, y que lo concibe, define, demues-

---

416 Se trataría, en tal caso, de un sofisma, bien conocido en la lógica clásica, y que recibía precisamente el nombre de *metábasis eis allo génos*.

417 Algo semejante se afirma en el siguiente texto, en el que se aplica analógicamente este mismo criterio al caso de la ciencia de Dios: "(...) quando sunt multa scita quae cognoscuntur secundum unam rationem medii, genere vel specie, tunc reducuntur in unam scientiam generalem vel specialem, sicut metaphysica et geometria; unde si plura scita reducuntur in unum medium, secundum numerum illorum omnium non erit nisi scientia una in numero; et ideo scientia Dei est una numero omnium rerum, quia per unum medium simplicissimum, quod est sua essentia, omnia cognoscit" (*In I Sent.*, d.35 q.1 a.2 ad 4).

418 "Est enim unitas potentiae et habitus consideranda secundum obiectum, non quidem materialiter, sed secundum rationem formalem obiecti, puta homo, asinus et lapis conveniunt in una formali ratione colorati, quod est obiectum visus" (I, q.1 a.3); "(...) quaecumque conveniunt in ratione una possunt ad unam scientiam pertinere: unde etiam omnia, inquantum conveniunt in ratione entis, pertinent ad metaphysicam" (*In I Sent.*, prol. q.1 a.2 sc.1).

419 "(...) secundum diversa genera scibilium, sunt diversi habitus scientiarum" (I-II, q.57 a.2).

tra y conoce en cuanto móvil o mutable[420], en cuanto material[421], natural[422] y sensible[423]; la matemática, que estudia al *ens quantum*, concebido, conocido, definido y demostrado en cuanto tal (en cuanto numerable, mensurable, figurable o imaginable)[424]; la metafísica, que estudia al *ens simpliciter*, y lo concibe, define, demuestra y conoce en cuanto ente[425], en cuanto puramente inteligible[426] y en cuanto *separado*[427].

Por último, cabe notar otro punto de contacto entre el *In I Post. anal.*, lc.41 y el *BDT*. En efecto, al final de la lc.41, sto. Tomás muestra que existe la posibilidad de que ciencias diversas lleguen a las mismas conclusiones, pero a través de caminos diversos[428]. De hecho ya habíamos hecho alusión a este pasaje cuando en el *BDT* nos encontramos con un texto paralelo[429]. Esta observación es complementaria a otra, que ya habíamos visto antes[430]: una misma cosa puede ser considerada por diversas ciencias según diversos enfoques, perspectivas o formalidades. Tales ciencias estudiarán esa cosa en base a sus principios propios, específicos, y se servirán de diversos medios de demostración, ya que concebirán esa cosa según diversas *rationes formales*, lo cual dará lugar a diversas definiciones. Esto no impide que, como acabamos de ver, se pueda llegar a las mismas conclusiones siguiendo caminos diversos.

---

[420] "(...) naturalis scientia speculatur accidentia entium, et principia, non inquantum sunt entia, sed inquantum sunt mota" (*In XI Metaph.*, lc.4); "(...) naturalis scientia considerat solum de substantiis sensibilibus, inquantum sunt in actu et in motu" (*In XII Metaph.*, lc.2).

[421] Los entes físicos son móviles precisamente porque son materiales: "Ea enim quae habent materiam, subiecta sunt motui et variationi" (*In II Metaph.*, lc.5).

[422] "(...) tota natura est circa materiam" (*ibid.*).

[423] Si tanto la física como la metafísica pueden estudiar las sustancias sensibles, la diferencia entre ambas estriba en que, mientras la metafísica "determinat de substantiis sensibilibus, inquantum sunt substantiae", la física, en cambio, las estudia "inquantum sunt sensibiles et mobiles" (cf. *In XI Metaph.*, lc.1).

[424] Cf. *In XI Metaph.*, lc.3, texto que citaremos dentro de poco (cf. nota 433).

[425] "(...) prima scientia est de his secundum quod sunt entia, et non secundum aliquid aliud" (*In XI Metaph.*, lc.4).

[426] "(...) illa quae sunt secundum esse separata a materia sensibili, solo intellectu percipi possunt" (*In III De an.*, lc.8).

[427] Un pasaje paralelo en que se mencionan estos tres *genera scibilium* sería el siguiente: "(...) omnis scientia intellectualis qualitercumque participet intellectum: sive sit solum circa intelligibilia, sicut scientia divina; sive sit circa ea quae sunt aliquo modo imaginabilia, vel sensibilia in particulari, in universali autem intelligibilia, et etiam sensibilia prout de his est scientia, sicut in mathematica et in naturali; (...): semper oportet quod talis scientia sit circa causas et principia" (*In VI Metaph.*, lc.1).

[428] "(...) diversum medium demonstrationis quandoque pertinet ad eamdem scientiam, puta cum est ex eadem coordinatione; quandoque autem ad diversas scientias, puta quando est ex alia coordinatione. Sicut terram esse rotundam per aliud medium demonstrat astrologus, scilicet per eclipsim solis et lunae, et per aliud naturalis, scilicet per motum gravium ad centrum, ut dicitur in II Physic." (*In I Post. anal.*, lc.41).

[429] Cf. p. 52, nota 143. Allí hemos señalado otros textos paralelos.

[430] Cf. p. 185, nota 407.

(15) *In III Sent.*, d.27 q.2 a.4 qc.2[431]: En este texto se afronta bastante directamente el principio, que ya hemos visto, de que el acto es especificado por su objeto, y se aplica al caso concreto del conocimiento, con unas ejemplificaciones bastante esclarecedoras. En primer lugar, sto. Tomás precisa el modo como los objetos especifican al acto: *secundum rationem quam principaliter attendunt*. Esto parece evocar el principio de la *ratio formalis obiecti* que habíamos encontrado precedentemente[432]. En el caso del conocimiento intelectivo, la *ratio obiecti* depende de la proporción u orden de la cosa considerada respecto de la facultad cognoscitiva, y es especificada por el modo como se da tal relación.

También en este texto aparece la posibilidad de que una misma cosa pueda ser considerada según diversas *rationes obiecti* (sto. Tomás pone aquí un ejemplo tomado de la filosofía práctica: en el caso de la liberalidad y de la justicia, que son de por sí dos virtudes distintas, el objeto es el mismo: el acto de dar algo a alguien). Por otra parte, a veces la cosa que puede ser objeto de un acto es común, y sin embargo la *ratio obiecti* puede ser particular y específica. El ejemplo que pone llama la atención, pues se trata de la *philosophia prima*, la cual, aún teniendo como objeto el *ens commune*, el *ens simpliciter*, que es el más amplio (*est omnibus commune*), sin embargo es una ciencia *specialis* o *particular*, en el sentido que estudia las cosas *secundum specialem rationem entis*, según una formalidad específica, que es distinta de la de las demás ciencias[433]. La formalidad propia de la metafí

---

[431] "Ad secundam quaestionem dicendum, quod, ut dictum est, habitus specificantur ex objectis suis secundum rationem quam principaliter attendunt. Ratio autem objecti sumitur secundum proportionem rei circa quam est operatio habitus vel potentiae, ad actum animae, in qua sunt habitus vel potentiae. Quia autem per operationem animae dividuntur quandoque quae secundum rem conjuncta, et summe unum sunt; ideo contingit quod ubi res est eadem, sunt diversae rationes objecti, sicut eadem res objectum est liberalitatis, ut est donabilis, et justitiae, ut habet debiti rationem. Et similiter ubi res est communis, est ratio objecti particularis et propria: sicut philosophia prima est specialis scientia, quamvis consideret ens secundum quod est omnibus commune: quia specialem rationem entis considerat secundum quod non dependet a materia et a motu".

[432] De hecho, en un pasaje muy próximo al que estamos analizando, sto. Tomás usa una expresión semejante: *ex diversitate formali obiecti*. A continuación transcribimos dicho texto, pues es bastante ilustrativo: "(...) materialis diversitas objectorum sufficit ad diversificandum actum secundum numerum; sed secundum speciem actus non diversificantur nisi ex diversitate formali objecti. Formalis autem objecti diversitas est secundum illam rationem quam principaliter attendit vel habitus vel potentia; et ideo diligere Deum et proximum sunt quidem diversi actus, sed ad eumdem habitum pertinent; sicut etiam videre album et nigrum, et propinquum et distans, sunt diversae visiones secundum numerum, et diversos modos habent, et tamen ad unam visivam potentiam pertinent: et sic etiam de actibus caritatis dantur diversa praecepta secundum diversos modos quos habent" (*In III Sent.*, d.27 q.2 a.4 qc.1 ad 3).

[433] Esta misma idea aparece también en el *BDT*, como ya habíamos visto: "(...) quamvis subiecta aliarum scientiarum sint partes entis, quod est subiectum metaphysicae, non tamen oportet quod aliae scientiae sint partes ipsius; accipit enim unaquaeque scientiarum unam partem entis secundum specialem modum considerandi, alium a modo quo consideratur ens in metaphysica. Unde proprie loquendo subiectum illius non est pars subiecti metaphysicae: non enim est pars entis secundum illam rationem qua ens est subiectum metaphysicae, sed hac ratione considerata ipsa est specialis scientia aliis condivisa. Sic autem posset dici pars ipsius scientia quae est de potentia vel quae est de actu aut de uno vel de aliquo huiusmodi; quia ista habent eundem modum considerandi cum ente de quo tractatur in meta-

sica es precisamente la de estudiar el ente *secundum quod non dependet a materia et a motu*, es decir, en cuanto *separatum*[434]. Tal estatuto epistemológico ni quita el carácter superior y trascendente de la metafísica sobre las demás ciencias, ni vanifica el valor específico del conocimiento que aporta cada ciencia particular dentro del propio campo respectivo[435].

Por otra parte, la formalidad propia de la matemática, la cual no es explicitada en este texto, sería la de estudiar el ente (no todo el ente o *ens commune*, sino sólo el ente material, y éste en cuanto numerable: *ens quantum*) en cuanto depende de la materia *secundum esse*, pero no *secundum rationem*[436].

---

physica" (*BDT*, q.5 a.1 ad 6, 322-337). En este otro texto se afirma algo semejante: "(...) scientia philosophiae est de ente inquantum est ens, ita quod considerat de ente secundum universalem rationem entis, et non secundum rationem entis alicuius particularis" (*In XI Metaph.*, lc.3).

[434] Esta formalidad, como veremos, equivale a la siguiente: la metafísica estudia cualquier ente *secundum quod ens*, o *inquantum est ens*, o *inquantum huiusmodi* (cf. *In IV Metaph.*, lc.1). Precisamente esta formalidad es la que constituye el género propio de la metafísica, como distinto del género de las demás ciencias: "(...) omnes istae scientiae particulares, (...), sunt circa unum aliquod particulare genus entis, sicut circa numerum vel magnitudinem, aut aliquid huiusmodi. Et tractat unaquaeque circumscripte de suo genere subiecto, idest ita de isto genere, quod non de alio: sicut scientia quae tractat de numero, non tractat de magnitudine. Nulla enim earum determinat de ente simpliciter, idest de ente in communi, nec etiam de aliquo particulari ente inquantum est ens. Sicut arithmetica non determinat de numero inquantum est ens, sed inquantum est numerus. De quolibet enim ente inquantum est ens, proprium est metaphysici considerare" (*In VI Metaph.*, lc.1); "Quaecumque communia a scientiis particularibus accipiuntur particulariter, et non secundum quod sunt in sua communitate, pertinent ad considerationem huius scientiae. Sed prima principia demonstrationis accipiuntur a mathematica et ab aliis particularibus scientiis particulariter tantum: ergo eorum consideratio secundum quod sunt communia, pertinet ad hanc scientiam, quae considerat de ente inquantum est ens" (*In XI Metaph.*, lc.4); "(...) omnes philosophi elementa quaerentes secundum quod sunt entia, quaerebant huiusmodi principia, scilicet prima et altissima; ergo in hac scientia nos quaerimus principia entis inquantum est ens: ergo ens est subiectum huius scientiae, quia quaelibet scientia est quaerens causas proprias sui subiecti" (*In IV Metaph.*, lc.1). Cf. R.W. SCHMIDT, *L'emploi de la séparation en métaphysique*, en «Revue Philosophique de Louvain», 58 (1960), p. 381.

[435] "Et sicut est de mathematico, ita est de philosopho qui considerat ens, et praetermittit considerare omnia particularia entia, et considerat ea tantum quae pertinent ad ens commune; quae licet sint multa, tamen, de omnibus est una scientia, inquantum scilicet reducuntur omnia in unum, ut dictum est" (*In XI Metaph.*, lc.3); "(...) metaphysica, (...) considerat omnia inquantum sunt entia, non descendens ad propriam cognitionem moralium, vel naturalium. Ratio enim entis, cum sit diversificata in diversis, non est sufficiens ad specialem rerum cognitionem" (*In I Sent.*, prol. q.1 a.2); "(...) per causas enim primas habetur cognitio de re aliqua solum in universali et imperfecte. Per causas autem proximas habetur cognitio rei et perfecta" (*In VIII Metaph.*, lc.4); cf. también *In IV Metaph.*, lc.1; *In III Sent.*, d.27 q.2 a.4 qc.2 ad 1. Como vimos, ya en el *BDT* se podía encontrar esta misma doctrina (*BDT*, q.5 a.4 ad 6, 314-319; cf. p. 61, nota 175). Cf. también J. MARITAIN, *Siete lecciones sobre el ser y los primeros principios de la razón especulativa*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1944, pp. 43-44; J.A. WEISHEIPL, *Classification of the Sciences*, p. 89.

[436] Para ilustrar lo que acabamos de decir puede servirnos el siguiente texto: "(...) mathematica habet considerationem circa ea quae sunt ex ablatione, idest circa abstracta, quae quidem abstractio fit non ex hoc quod ponat ea de quibus considerat in rerum natura esse separata a sensibilibus, sed quia considerat ea absque consideratione sensibilium. Speculatur enim mathematica auferens a sua consideratione omnia sensibilia, sicut levitatem, gravitatem, duritiem, mollitiem, caliditatem et frigiditatem, et omnes alias sensibiles contrarietates, et derelinquit in sua consideratione solummodo quantum et continuum, sive sit continuum ad unam tantum dimensionem, ut linea, sive ad duas, ut superficies,

Finalmente, la formalidad de la física, de la que tampoco se habla en este texto, sería la de estudiar el ente material o natural (*ens mobile*) en cuanto depende de la materia y del movimiento *secundum esse* y *secundum rationem*, es decir, en cuanto sensible y móvil[437].

Una vez más la afinidad de este pasaje con el *BDT* y con los demás textos que hemos analizado en este apartado salta a la vista.

(16) *In I De an.*, lc.2[438]: Este texto es muy significativo, pues de algún modo sintetiza muchos de los aspectos que hemos visto en los textos precedentes. Por una parte, aunque de un modo indirecto, habla de los géneros que corresponden a cada una de las ciencias especulativas; por otra, explica cuál es el fundamento de la diversidad que existe entre estos géneros; finalmente concluye explicando por qué la razón o el criterio para establecer la división de la filosofía se toma de la definición y del modo de definir.

Es importante también aquí tener presente el contexto: sto. Tomás, comentando a Aristóteles, está estudiando los diversos modos como se puede considerar lo propio de *lo material* (*passiones materiae*), aparte del modo como lo considera la *física*, y habla de tres géneros.

El primer género, que corresponde al de las *artes*, difiere del género propio de la *ciencia natural* en cuanto al principio, pues aunque coincide con ésta en con-

---

sive ad tres, ut corpus; et considerat primo passiones horum inquantum sunt continua, et non secundum aliquid aliud. Non enim considerat passiones superficiei secundum quod est superficies lignea vel lapidea. Et similiter rationes eorum adinvicem. Considerando figuras etiam considerat accidentia quae existunt in figuris, et considerat mensurationes et incommensurationes quantitatum, ut patet in decimo Euclidis, et rationes, idest proportiones earum, ut patet in quinto. Sed tamen de omnibus his est una scientia quae est geometria" (*In XI Metaph.*, lc.3).

437 "Physicus (...) determinat de substantiis materialibus, non inquantum sunt substantiae, sed inquantum materiales et habentes in se principium motus" (*In VII Metaph.*, lc.11); "(...) naturalis scientia considerat solum de substantiis sensibilibus, inquantum sunt in actu et in motu" (In XII Metaph., lc.2); cf. *BDT*, q.5 a.2; *In I De caelo et mundo*, lc.19; *In VIII Metaph.*, lc.1.

438 "Sed quia sunt aliqui, qui aliter considerant passiones materiae, ideo ostendit qui sint, et qualiter considerent: et dicit quod sunt tres. Unum genus est quod differt a naturali quantum ad principium, licet consideret passiones prout sunt in materia; sicut artifex, qui considerat formam in materia, sed differunt, quia huiusmodi principium est ars, physici vero principium est natura. Aliud genus est quod quidem considerat ea quae habent esse in materia sensibili, sed non recipit in definitione materiam sensibilem; sicut curvum, rectum et huiusmodi, licet habeant esse in materia, et sint de numero non separabilium, quantum ad esse, tamen mathematicus non determinat sibi materiam sensibilem. Cuius ratio est, quia res aliquae sunt sensibiles per qualitatem, quantitates autem praeexistunt qualitatibus, unde mathematicus concernit solum id quod quantitatis est absolute, non determinans hanc vel illam materiam. Aliud genus est quod quidem considerat illa quorum esse vel non est in materia omnino, vel quorum esse potest esse sine materia; et hic est philosophus primus. Et notandum quod tota ratio divisionis philosophiae sumitur secundum definitionem et modum definiendi. Cuius ratio est, quia definitio est principium demonstrationis rerum, res autem definiuntur per essentialia. Unde diversae definitiones rerum diversa principia essentialia demonstrant, ex quibus una scientia differt ab alia".

siderar las propiedades en cuanto se dan en la materia, difiere en cuanto a que su principio es el *arte*, mientras que el de la física es la *naturaleza*; es decir, la diferencia está en que el arte se encuentra en el orden de las *ciencias prácticas*, mientras que la física en el orden de las *especulativas*[439].

El segundo género es el que corresponde a la *matemática*, la cual *considerat ea quae habent esse in materia sensibili* (en esto coincide con la física), pero deja fuera de su definición la materia sensible (con lo cual se distingue de las definiciones propias de la física). Sto. Tomás recurre al ejemplo de las entidades matemáticas (*lo curvo, lo recto*), las cuales, aún existiendo en la materia, y por ello formando parte de las cosas *no separables* (por depender de la materia *secundum esse*), sin embargo son consideradas por el matemático sin tener en cuenta la materia sensible en que éstas se realizan. Y a continuación explica cómo esto es posible: algunas cosas (i.e., las cosas naturales) son sensibles por la cualidad; sin embargo, la cantidad preexiste a la cualidad. De ahí que el matemático pueda tratar sólo lo que compete a la cantidad de modo absoluto, sin determinar la materia concreta en que se pueda dar de hecho.

Por último, el tercer género que considera lo propio de la materia al margen de la *física* es el de la *metafísica*: ésta considera aquellas cosas que, o no existen en la materia, o cuyo ser puede existir sin la materia[440].

---

[439] La distinción entre ambos órdenes, representados por las artes y las ciencias, aparece expuesta en diversos pasajes de las obras de sto. Tomás, vgr.: "Et distinguit inter artem et scientiam, sicut etiam in VI Ethic., ubi dicitur quod ars est recta ratio factibilium. Et ideo hic dicit quod si ex experimento accipiatur aliquod universale circa generationem, idest circa quaecunque factibilia, puta circa sanationem vel agriculturam, hoc pertinet ad artem. Scientia vero, ut ibidem dicitur, est circa necessaria; et ideo si universale consideretur circa ea quae semper eodem modo sunt, pertinet ad scientiam, puta circa numeros vel figuras" (*In II Post. anal.*, lc.20); "(...) sapientia et scientia et intellectus sunt circa partem animae speculativam, quam ibi scientificum animae appellat. (...). Prudentia vero et ars est circa animae partem practicam, quae est ratiocinativa de contingentibus operabilibus a nobis. Et differunt: nam prudentia dirigit in actionibus quae non transeunt ad exteriorem materiam, sed sunt perfectiones agentis: unde dicitur ibi quod prudentia est recta ratio agibilium. Ars vero dirigit in factionibus, quae in materiam exteriorem transeunt, sicut aedificare et secare: unde dicitur quod ars est recta ratio factibilium" (*In I Metaph.*, lc.1). Como puede verse en este segundo texto, así como el *arte* se distingue en el orden de lo práctico de la *prudencia* (la diferencia se funda en la distinción entre el *facere* y el *agere*), análogamente la *ciencia,* que es *racional* por antonomasia, por ser demostrativa, se distingue del *intellectus*, que es el principio de la ciencia, en cuanto *habitus principiorum primorum demonstrationis* (cf. *ibid.*), pues "(...) per intellectum cognoscuntur principia scientiarum; ita scilicet quod hic intellectus, qui est principium scientiae, est cognoscitivus principii, ex quo procedit scientia" (*In II Post. anal.*, lc.20) y de la *sapientia*, que considera las causas últimas, mientras que la ciencia se sirve de las causas próximas (cf. *In I Metaph.*, lc.1; *In VI Ethic.*, lc.5). En cuanto a la distinción entre *ratio* e *intellectus*, remitimos a lo dicho en p. 83, nota 71.

[440] De nuevo aquí se alude al doble objeto de la metafísica, que corresponde al doble significado del *separatum secundum esse*. Es notable el paralelismo de este texto con el siguiente, que ya habíamos presentado, pero que reproducimos de nuevo: "Advertendum est autem, quod licet ad considerationem primae philosophiae pertineant ea quae sunt separata secundum esse et rationem a materia et motu, non tamen solum ea; sed etiam de sensibilibus, inquantum sunt entia, philosophus perscrutatur. Nisi forte dicamus, ut Avicenna dicit, quod huiusmodi communia de quibus haec scientia perscrutatur, dicuntur separata secundum esse, non quia semper sint sine materia; sed quia non de necessitate ha-

Tras esta comparación de los tres géneros que estudian las *passiones materiae* diversamente a como lo hace la *física*, sto. Tomás hace una observación muy interesante, que él mismo recalca con un *notandum*: hay que caer en la cuenta de que el principio de la división de la filosofía se toma de la definición y del modo de definir. Y explica que esto es así porque la definición (como ya hemos visto en otros pasajes) es el principio de la demostración, y puesto que las cosas son definidas por medio de lo que es esencial a ellas, la diversidad en el modo de definirlas evidencia la diversidad de sus principios esenciales, en virtud de los cuales una ciencia es diversa de otra[441].

A la luz de lo que hemos visto, podemos concluir que también este pasaje se integra perfectamente con los anteriores de cara a la determinación de los criterios que establecen la división de las ciencias especulativas.

(17) *In II Metaph.*, lc.5[442]: En este texto se recalca algo a lo que habíamos aludido antes: existe una relación estrecha entre la naturaleza de una ciencia y el grado de certeza que puede alcanzarse en cada ciencia, y el modo en que ésta debe llevarse a cabo[443]. En efecto, no es legítimo buscar una certeza y una demostración de tipo matemático (podríamos decir *more geometrico*) para todas las cosas estudiadas por las diversas ciencias. Un tal grado de certidumbre sólo puede alcanzarse, dice sto. Tomás en pos de Aristóteles, en las cosas que no tienen materia, ya que lo que existe en la materia está sometido al movimiento y al cambio, y por ello no se puede llegar en tal caso a una certeza total (en este caso lo que se busca no es lo que se da siempre y necesariamente, sino lo que se da en la mayor parte de los casos: *ut in pluribus*). En cambio, lo inmaterial es de por sí totalmente cierto, ya que no está sujeto al movimiento (si bien no se presenta como tan cierto para nosotros, *propter defectum intellectus nostri*). Tal es el caso de las *sustancias separadas*. En cambio, las entidades matemáticas, aunque son abstraídas de la materia, sin

bent esse in materia, sicut mathematica" (*In VI Metaph.*, lc.1).

441 Esto ya lo habíamos visto en el *In I Post. anal.*, lc.41: "(...) rationem diversitatis scientiarum non accipit ex diversitate subiecti, sed ex diversitate principiorum. Dicit enim quod una scientia est altera ab alia, quarum principia sunt diversa".

442 "(...) oportet quod homo instruatur per quem modum in singulis scientiis sint recipienda ea quae dicuntur. (...) acribologia idest diligens et certa ratio, sicut est in mathematicis, non debet requiri in omnibus rebus, de quibus sunt scientiae; sed debet solum requiri in his, quae non habent materiam. Ea enim quae habent materiam, subiecta sunt motui et variationi: et ideo non potest in eis omnibus omnimoda certitudo haberi. Quaeritur enim in eis non quid semper sit et ex necessitate; sed quid sit ut in pluribus. Immaterialia vero secundum seipsa sunt certissima, quia sunt immobilia. Sed illa quae in sui natura sunt immaterialia, non sunt certa nobis propter defectum intellectus nostri, ut praedictum est. Huiusmodi autem sunt substantiae separatae. Sed mathematica sunt abstracta a materia, et tamen non sunt excedentia intellectum nostrum: et ideo in eis est requirenda certissima ratio. Et quia tota natura est circa materiam, ideo iste modus certissimae rationis non pertinet ad naturalem philosophum".

443 Hemos aludido a esta relación al comentar los textos tomados del *In VI Metaph.*, lc.1. Remitimos, como hicimos entonces, al estudio amplio dedicado a esta cuestión en el *BDT*, q.6 a.1 y a.2.

embargo no son desproporcionadas a nuestro entendimiento, y por ello de ellas puede pretenderse una certeza total. Y ya que la naturaleza tiene que ver con la materia, este modo de certeza total no es propio del filósofo natural.

En este texto vemos presentadas de nuevo las tres ciencias especulativas, para resaltar su diferencia de cara al tipo de demostración que puede llevarse a cabo en cada una de ellas, y en consecuencia el grado de certidumbre que puede esperarse alcanzar en cada ciencia. El principio que es puesto en juego es, una vez más, el de la relación de dependencia de la materia y del movimiento de lo que constituye el objeto de cada ciencia, lo cual está de acuerdo con lo que hemos estado encontrando en la mayoría de los textos que hemos ido analizando en este apartado. Este principio *objetivo* se conjuga con el de la naturaleza de nuestro entendimiento. En efecto, si bien según el *principio de inteligibilidad* las entidades separadas de la materia *secundum esse* (como son las *sustancias separadas*) serían *de por sí* máximamente ciertas (precisamente por su carácter de inmaterialidad), sin embargo no lo son *para nosotros*, pues constituyen un objeto que es desproporcionado a la capacidad de nuestro entendimiento[444] (pues el objeto propio del mismo es, como vimos, la *quidditas rei materialis*). Por eso, *quoad nos*, la ciencia en la que alcanzamos el mayor grado de certidumbre es la *matemática*, y por eso tal ciencia procede por excelencia de modo axiomático (*disciplinaliter*)[445].

2. El criterio de la división de las ciencias especulativas

Como conclusión del análisis que acabamos de hacer de los textos en los que sto. Tomás trata la cuestión de la división de las ciencias especulativas, podemos preguntarnos qué es lo que, en definitiva, constituye el criterio de discernimiento para establecer tal división.

En síntesis, hemos visto que se adopta, por una parte, el criterio de que, siendo la ciencia un hábito de la facultad intelectiva, y como tal el acto primero de dicha facultad, ésta debe especificarse por su objeto. Ahora bien, no cualquier diferencia entre los objetos implica un acto específicamente distinto, sino sólo aquella

---

[444] "(...) res quidem sensibiles, ex quibus humana ratio cognitionis principium sumit, aliquale vestigium in se divinae imitationis retinent, ita tamen imperfectum quod ad declarandam ipsius Dei substantiam omnino insufficiens invenitur" (*C.G.*, I c.8; cf. también I, q.85 a.5 ad 3).

[445] Cf. *BDT*, q.6 a.1 qc.2, 275-287: "(...) mathematica consideratio est facilior et certior quam naturalis et theologica, et multo plus quam scientiae aliae operativae; et ideo ipsa maxime dicitur disciplinaliter procedere. Et hoc est quod Ptolemaeus dicit in principio Almagesti 'Alia duo genera theorici potius quis opinionem quam conceptionem scientialem dicat, theologicum quidem propter inapparens ipsius et incomprehensibile, physicum vero propter materiae instabile et immanifestum; solum autem mathematicum inquisitionis firmam stabilemque fidem intendentibus dabit, velut utique demonstratione per indubitabiles vias facta'"; cf. MENDOZA C.-BOLZÁN J., *Santo Tomás y los métodos de las ciencias especulativas*, en «Sapientia», 27 (1972), pp. 37-50.

diferencia que implique un objeto formal y esencialmente distinto. En este ámbito sto. Tomás suele distinguir entre una diferencial *material* y una diferencia *formal*. El ejemplo que propone es bastante ilustrativo: el acto de la facultad visiva es la visión; la diferencia material entre los objetos que son observados no implica un acto específicamente diverso: desde este punto de vista no cambia la naturaleza del acto el que el objeto observado sea una piedra, o una planta, o un hombre. ¿Por qué? Porque en todos esos casos la formalidad según la cual se captan estos objetos materialmente tan diversos es la misma: son captados *en cuanto sensibles* (más concretamente aún, *en cuanto coloreados*; el color constituye la formalidad propia del acto de la facultad visiva).

A este propósito puede ser útil el estudio que dedica sto. Tomás a establecer la distinción de los sentidos exteriores precisamente en base al objeto formal propio de cada uno de ellos[446]: en efecto, los sentidos no se diferencian de por sí en base a la diferencia estructural de los órganos correspondientes, ni por el medio a través del cual se propagan las cualidades sensibles propias de cada uno de ellos, ni por las *cualidades sensibles* (los así llamados *sensibles propios*, que en el pasaje al que nos referimos reciben también el nombre de *qualitates alterativae*, ya que sólo éstas son capaces de afectar o inmutar a los órganos sensoriales, y por ello constituyen el objeto propio de los sentidos externos)[447].

Así, el principio de la distinción de los sentidos debe buscarse en base a otro criterio[448]. Lo que pertenece de por sí al sentido es el ser inmutado por alguna cualidad exterior sensible. Así, las potencias sensitivas se diversifican según el diverso modo como las cualidades externas pueden inmutar. Y aquí es donde encontramos un paralelismo interesante entre la división de los sentidos, en base a *lo sensible*, y la división de las ciencias especulativas, en base a *lo especulable*. En ambos casos se establece tal división *según su separabilidad de la materia*.

En efecto, en el caso del conocimiento sensible, dice sto. Tomás, el cual se da por la inmutación del sentido por parte de la cosa sensible, existe un doble tipo de inmutación: la *natural*, "secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale, sicut calor in calefacto" (*ibid.*), y la espiritual, "secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale; ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata" (*ibid.*). Para que haya sensación no basta con la inmutación *natural*, pues si no, también los cuerpos inanimados, al ser alterados, sentirían, ya que "secundum eadem alteratur sensus, secundum

[446] Cf. I, q.78 a.3.

[447] "Non enim potentiae sunt propter organa, sed organa propter potentias, unde non propter hoc sunt diversae potentiae, quia sunt diversa organa; sed ideo natura instituit diversitatem in organis, ut congruerent diversitati potentiarum. Et similiter diversa media diversis sensibus attribuit, secundum quod erat conveniens ad actus potentiarum. Naturas autem sensibilium qualitatum cognoscere non est sensus, sed intellectus" (I, q.78 a.3).

[448] "Accipienda est ergo ratio numeri et distinctionis exteriorum sensuum, secundum illud quod proprie et per se ad sensum pertinet" (*ibid.*).

quae alterantur corpora inanimata" (*ibid.*, ad 1), sino que se requiere la inmutación *espiritual*, "per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus" (*ibid.*). En algunos sentidos se da sólo la inmutación espiritual, y en otros también la natural, o sólo por parte del objeto, o también por parte del órgano. Y así, en base a estos diversos modos de inmutación, sto. Tomás deduce la diversidad de los sentidos externos, y el orden que existe entre ellos[449].

Algo análogo sucede con las diversas ciencias: la *física*, como ciencia del ente móvil, abarca y engloba todo tipo de realidades que entran en la formalidad específica de tal ente, y por eso caen bajo su consideración realidades tan dispares entre sí como un astro, un metal, un árbol, un pájaro o un ser humano, e incluso el alma intelectual, que de por sí es espiritual (y en cuanto tal ni entra ni forma parte de la filosofía natural), pero que es estudiada en función y por razón de ser forma del cuerpo humano. Esto es así de nuevo porque todos estos objetos son considerados bajo una misma formalidad, una misma perspectiva: todos ellos son sensibles y están sujetos al movimiento, por ser materiales, y por ello pueden ser considerados en cuanto tales.

Por otra parte, puede darse que dos ciencias distintas, según la formalidad específica de cada una de ellas, estudien un mismo objeto, así como una misma realidad puede ser captada a través de diversos sentidos externos según la naturaleza propia de cada uno de ellos (una misma manzana puede ser aprehendida, en cuanto coloreada, por la vista; en cuanto dotada de sabor, por el gusto; en cuanto lisa, tersa, fría, etc., por el tacto). El ejemplo típico en este caso es la consideración del cuerpo que es propia del filósofo natural (el cual lo considera en cuanto sustancia material), y la que es propia del matemático (que lo considera en cuanto entidad matemática tridimensional)[450].

---

[449] "Ex parte autem obiecti, invenitur transmutatio naturalis, secundum locum quidem, in sono, qui est obiectum auditus, nam sonus ex percussione causatur et aeris commotione. Secundum alterationem vero, in odore, qui est obiectum olfactus, oportet enim per calidum alterari aliquo modo corpus, ad hoc quod spiret odorem. Ex parte autem organi, est immutatio naturalis in tactu et gustu, nam et manus tangens calida calefit, et lingua humectatur per humiditatem saporum. Organum vero olfactus aut auditus nulla naturali immutatione immutatur in sentiendo, nisi per accidens. Visus autem, quia est absque immutatione naturali et organi et obiecti, est maxime spiritualis, et perfectior inter omnes sensus, et communior. Et post hoc auditus, et deinde olfactus, qui habent immutationem naturalem ex parte obiecti. Motus tamen localis est perfectior et naturaliter prior quam motus alterationis, ut probatur in VIII Physic. Tactus autem et gustus sunt maxime materiales, de quorum distinctione post dicetur" (*ibid.*).

[450] "Sicut corpus mathematicum non est separatum subiecto a corpore naturali; quia tamen corpus mathematicum cognoscitur per principia quantitatis, corpus autem naturale per principia motus, non est eadem scientia geometria et naturalis" (*In I Post. anal.*, lc.41); cf. también *De spirit. creat.*, a.3 ad 14, *In III Metaph.*, lc.13. En los siguientes textos podemos ver otros casos semejantes: "(...) mathematicus et naturalis determinant de eisdem, scilicet punctis, lineis et superficiebus et huiusmodi, sed non eodem modo. Non enim mathematicus determinat de eis inquantum unumquodque eorum est terminus corporis naturalis; neque considerat ea quae accidunt eis inquantum sunt termini corporis naturalis; per quem modum de eis considerat scientia naturalis. Non est autem inconveniens quod idem cadat sub consideratione diversarum scientiarum secundum diversas considerationes" (*In II Phys.*, lc.3);

Como cuestión ulterior, podemos preguntarnos qué es lo que constituye una formalidad nueva, distinta, capaz de especificar una ciencia, y en base a qué se establece tal formalidad. En el caso de los sentidos parece ser más obvio: se trata de cualidades sensibles que son heterogéneas entre sí (colores, sonidos, olores, sabores, etc.). Sin embargo, en el caso de los hábitos intelectivos, y más en concreto de las ciencias especulativas, no parece que la respuesta sea tan clara, al menos a primera vista. En todo caso, la división más general entre ciencias especulativas y ciencias prácticas, según la finalidad de lo que se busca conocer, parece más evidente. Sto. Tomás ofrece a este propósito varios criterios:

a) En primer lugar, encontramos el que hemos llamado *principio de inteligibilidad*. Ciertamente sto. Tomás no le confiere expresamente esta denominación, pero lo que queremos significar con ella sí se encuentra bastante claramente en los textos que hemos analizado. En efecto: si queremos establecer las formalidades específicamente diversas para, en base a las cuales, descubrir la división más general de las ciencias especulativas, debemos buscarlas según aquello que hace a una cosa cualquiera ser objeto del entendimiento, es decir, lo que la hace ser inteligible. Y hemos visto que algo es inteligible precisamente en cuanto es inmaterial. Y algo es inmaterial o en sí mismo, o en virtud de un proceso cognoscitivo, como es la abstracción. Por tanto, lo que diferencia a los diversos objetos del conocimiento en cuanto objetos es su inmaterialidad, su separabilidad en uno u otro modo de la materia.

Desde este punto de vista, existen sólo dos tipos de realidades que pueden ser objeto del entendimiento: las que son en sí mismas inmateriales o separadas *secundum esse* de la materia (las cuales constituyen el objeto propio de la *metafísica*)[451], y las que son materiales, y que por ello no existen sino en la materia, y no son por ello separables *secundum esse* de ésta, pero pueden ser conocidas en virtud de una cierta abstracción o separación *secundum rationem* de la materia.

Esta abstracción, como vimos en el apartado precedente, puede ser de dos tipos: la *abstractio universalis a particulari*, por la cual se abstrae la esencia o *for-*

"Alterum est enim secundum considerationem nostram ipsa species sphaerae, et alterum forma sphaerae in materia sensibili, prout significatur cum dicitur aurea vel aerea sphaera: et similiter aliud est ipsa forma circuli, et aliud est quod dicitur aereus aut ligneus circulus" (*In I De caelo et mundo*, lc.19). La diferencia fundamental entre ambas consideraciones es que el cuerpo natural se encuentra *in genere substantiae*, mientras que el cuerpo matemático se encuentra *in genere quantitatis* (cf. *BDT*, q.5 a.3 ad 2, 311-314; *In III Metaph.*, lc.13).

[451] Esta separabilidad *secundum esse* hemos visto que puede ser de dos tipos: *positiva* (en el caso de realidades que son puramente espirituales, y que por ello existen siempre sin materia alguna, como en el caso de Dios y de los ángeles o *sustancias separadas*), o *precisiva-trascendente* (es decir, se trata de aquellas realidades que no necesariamente existen en la materia, sino que en algunos casos se dan en la materia y en otros no, como el ente, la sustancia, la cualidad, el acto y la potencia, lo uno y lo múltiple, etc.).

ma totius (la especie) de la materia sensible individual, pero no de la materia sensible común (pues ésta forma parte de la esencia, como co-principio de perfección específica), y que es propia de la *física* (ya que ésta estudia el *ens mobile*, el cual implica esencialmente la materialidad y el estar constituido en una naturaleza compuesta); y la *abstractio formae a materia sensibili*, por la que se abstrae la forma accidental de la cantidad y se prescinde de toda materia sensible, tanto de la individual como de la común, aunque no de toda materia, pues aún entra en juego la materia inteligible (al menos la común), y que es propia de la *matemática* (pues ésta estudia al *ens quantum*, es decir, al mismo ente material, pero en cuanto numerable, medible o extenso).

Así, podemos ver aplicado el primer criterio para discernir la división de las ciencias especulativas en base al *principio de inteligibilidad*: "(...) sicut separabiles sunt res a materia, sic et quae circa intellectum sunt. Unumquodque enim intantum est intelligibile, inquantum est a materia separabile"[452].

b) En segundo lugar, en estrecha relación con el anterior, tenemos lo que podríamos llamar el *principio de la definición*: la diversa inteligibilidad de las ciencias especulativas, y por ello su diversidad específica, se refleja en el diverso modo como se conciben sus objetos, en base al diverso modo como éstos se definen.

En efecto: los objetos propios de la *física* se definen con la materia sensible común, ya que ésta, como vimos, pertenece a la esencia del *ens mobile*, y por ello debe formar parte de su noción. Así, tales objetos dependen de la materia no sólo *secundum esse*, sino también *secundum rationem*, pues, como acabamos de decir, en su definición entra la materia sensible (no la individual, de la cual éstos son abstraídos, sino la común). De este modo, a través de la *física* se conocen los objetos materiales (naturales, sensibles, móviles) en cuanto tales (es decir, en cuanto materiales, naturales, sensibles y móviles).

Por otra parte, los objetos propios de la *matemática* se conciben y, en consecuencia, también se definen, en base a la cantidad, la cual, como primer accidente del ente físico, no implica a las cualidades sensibles, por las que el ente material es sensible, y por ello puede prescindir de ellas[453]. Sin embargo, la cantidad, como toda forma accidental, implica un sujeto en el cual se inhiere; tal sujeto no es sino la sustancia material (la cual, en cuanto sujeto de la cantidad, recibe el nombre de *materia inteligible*, pues sólo puede ser aprehendida por el entendimiento). Así, las entidades matemáticas, si bien no pueden darse sino en la materia sensible (pues no existen separadas de ésta), sin embargo pueden ser concebidas sin tal materia,

---

[452] *De sensu et sens.*, lc.1.

[453] "(...) res aliquae sunt sensibiles per qualitatem, quantitates autem praeexistunt qualitatibus, unde mathematicus concernit solum id quod quantitatis est absolute, non determinans hanc vel illam materiam" (*In I De an.*, lc.2).

y por ello en su noción y en su definición no entra la materia sensible[454]. De este modo, la matemática trata sobre aquellas cosas que dependen de la materia *secundum esse* (y en esto coincide con la *física*), pero no *secundum rationem* (por lo cual difiere de la *física*). Las cosas que considera la matemática son las mismas que las que estudia la física, pero desde una formalidad diversa: la matemática estudia al ente material, pero no ya en cuanto sensible y móvil, sino en cuanto extenso y mensurable. Entre el *ens mobile* y el *ens quantum* no hay una separación *secundum esse*, sino sólo *secundum rationem*. Se trata, pues, de *dos formalidades distintas* en función de las cuales se distinguen la física y la matemática, lo cual explica también la posibilidad de las ciencias medias *físico-matemáticas*, de las cuales hicimos mención al exponer el *BDT*.

Finalmente, la característica de los objetos propios de la *metafísica* reside en su condición de separación de la materia no sólo *secundum rationem*, sino incluso *secundum esse*; de ahí que en su noción, y consecuentemente también en su definición, no entre de ningún modo en juego la materia, de cualquier género que ésta sea (sensible o inteligible, individual o común). Este hecho, en vez de constituir una ventaja, entraña para el conocimiento humano en la condición presente una dificultad notable pues, como vimos, el objeto propio y proporcionado de nuestro entendimiento es la quididad de la cosa sensible, lo cual tiene sus consecuencias de cara al modo como podemos concebir las entidades metafísicas y al modo como debemos proceder en esta ciencia, por su carácter puramente inteligible. Por otra parte, ya hemos aludido frecuentemente al hecho de que, dentro de este ámbito, existen dos tipos de nociones: las de aquellas realidades que son espirituales, y que por ello existen siempre separadas de la materia, y las de aquellas otras realidades que se dan, sea en la materia, sea separadas de ella (de ahí que en su noción no entre la materia pues, si ésta entrara, la materia sería un constitutivo esencial de tales realidades, y por tanto no podrían darse sino en la materia)[455].

c) En tercer lugar, vemos enunciado por sto. Tomás otro principio, relacionado también con los anteriores: el de la *unidad de su objeto*, que a su vez se funda en la unidad de sus principios, pues una ciencia es unitaria, y es distinta de otra ciencia, si procede en base a unos primeros principios que son homogéneos entre sí[456], de los cuales se siguen consecuencias que son del mismo género que tales

[454] "(...) numerus ad scientiam mathematicam pertinet, cuius subiectum extra materiam esse non potest, quamvis sine materia sensibili consideretur" (*In IV Metaph.*, lc.2).

[455] Una explicación de este último caso lo encontramos en el siguiente texto: "(...) forma generis de cuius ratione est materia, non potest esse extra intellectum nisi in materia, ut forma plantae aut metalli. Sed hoc genus substantiae, non est tale de cuius ratione sit materia; alioquin non esset metaphysicum, sed naturale. Unde forma huius generis non dependet a materia secundum suum esse, sed potest inveniri etiam extra materiam" (*De spirit. creat.*, a.1 ad 10).

[456] En el texto siguiente vemos una aplicación de este criterio al caso concreto de la metafísica: "(...) sapientia est una scientia, quae tamen considerat plura principia, inquantum reducuntur ad unum

principios, y que son específicamente diversos de los primeros principios de otra ciencia.

En efecto, la unidad del *genus subiectum* de una ciencia deriva de la unidad de los principios de los cuales ésta se sigue[457], así como la homogeneidad de los principios y de sus consecuencias implica a su vez la unidad del género del objeto considerado (en cuanto a su *formalidad específica*). Ambos aspectos son, por tanto, correlativos y recíprocos. De hecho, no basta la simple unidad de los primeros principios para constituir una ciencia distinta, sino que tal unidad debe darse *in aliquo genere scibili*[458]. Y ya vimos que los *genera scibilium* se constituyen y se distinguen en base al *principio de inteligibilidad* y en base al modo como se conciben y definen (*secundum diversum modum cognoscendi*[459]). Por tanto, estos tres criterios para establecer la división de las ciencias especulativas se encuentran estrechamente relacionados entre sí.

También puede decirse que la formalidad que constituye un género es determinada precisamente por el diverso modo de concebir y de definir sus nociones, pues, como vimos, la definición es el medio de la demostración (ya que por ella se conoce el *quod quid est*, la esencia), y así la definición es el principio de la ciencia. Una diferencia formal en el modo de definir implica una diferencia esencial del objeto definido en cuanto objeto, y por ello implica en última instancia una ciencia distinta[460].

Como conclusión de este apartado, podemos decir que, a través del análisis de los diversos textos en los que sto. Tomás afronta la problemática de la división de las ciencias especulativas, hemos encontrado una doctrina bien fundada y articulada, profunda, clara y unitaria, en la que los diversos elementos que aparecen en los diversos pasajes no se oponen, sino que se complementan y enriquecen mutuamente, dando lugar a una doctrina coherente, armoniosa, bien trabada y fecunda. La teoría de la división de las ciencias no surge por *generación espontánea*, sino que brota de un *humus* rico, de una tierra labrada y dispuesta oportunamente. De ahí que, para comprender correctamente tal teoría, se requiere un conocimiento adecuado del trasfondo, de los principios de que brota y del fundamento que la sos-

---

genus, quia et hac ratione contraria sub una scientia cadunt, inquantum sunt unius generis" (*In XI Metaph.*, lc.1).

[457] De hecho, como dice sto. Tomás, "(...) consideratio speculativae scientiae non se extendit ultra virtutem principiorum illius scientiae, quia in principiis scientiae virtualiter tota scientia continetur" (I-II, q.3 a.6). También por esta razón la unidad de la ciencia deriva de la unidad del género de los primeros principios de la misma, pues en éstos se contiene implícitamente toda la ciencia que se sigue de ellos.

[458] *In I Post. anal.*, lc.41; "Oportet autem unam scientiam esse unius generis" (*In XI Metaph.*, lc.3).

[459] *In I Post. anal.*, lc.41.

[460] Cf. *In I De an.*, lc.2, que ya hemos presentado y analizado (pp. 193ss.).

tiene. Esto es precisamente lo que hemos tratado de hacer a lo largo de este amplio estudio.

BIBLIOGRAFÍA

El criterio y el orden de exposición será el siguiente: seguiremos la división adoptada en el esquema de la disertación. Comenzaremos citando las ediciones que han constituido las fuentes de los autores citados; a continuación presentaremos los estudios que hemos consultado sobre los autores y los argumentos tratados. Cuando sea oportuno, indicaremos también las páginas del libro en las que se trata concretamente el tema de nuestro trabajo.

PRIMERA PARTE

A) Fuentes:

ALBERTUS MAGNUS, *Opera Omnia, tom. IV, pars I: Physica libri 1-4*, Aschendorff, Münster, 1987 (ed. *Coloniense*).

_________, *Opera Omnia, tom. XVI, pars I: Metaphysica libri quinque priores*, Aschendorff, Münster, 1960.

_________, *Opera Omnia, tom. XVI, pars II: Metaphysica libri VI-XIII*, Aschen dorff, Münster, 1964.

_________, *Opera Omnia, tom XXXIV, pars I: Summa Theologiae, sive de mirabili scientia Dei* (qq.1-50A), Aschendorff, Münster, 1978.

_________, *Opera Omnia, vol. 25, Comm. In I Sententiarum* (dist. I-XXV), ed. Vivès, Paris, 1893.

ARISTOTELES, *La Metafisica*; a cura di G. Reale, vol. I, Loffredo, Napoli, 1968, pp. 491-507.

_________, *Metafisica*, introduzione, traduzione, note e apparati di G. Reale. Testo greco a fronte. Rusconi, Milano, 1993.

_________, *La Metafisica* (3 vol.), a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano, 1993.

_________, *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994, pp. 7-67; 265-270.

_________, *Física*. Introducción, traducción y notas de Guillermo R. de Echandía, Gredos, Madrid, 1995.

_________, *Acerca del alma*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1978, pp. 23-45; 59-63.

_________, *L'anima*. Introduzione, traduzione, note e apparati di Giancarlo Movia. Testo greco a fronte, Rusconi, Milano, 1996.

AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, vol. 1 (I-IV), Peeters - Brill, Louvain - Paris, 1977.

_________, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, vol. 1 (I-III), Peeters, Louvain, 1972.

BOETHIUS A.M.S., *Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres dii*, Migne, PL, LXIV, Petit-Montrouge, 1891, pp. 1247-1250; 1264-1268 (texto del *De Trinitate*, y comentario al mismo de Gilberto Porretano).

_________, *In Porphyrium Dialogus*, I, Migne, *PL*, LXIV, 10-11.

_________, *La consolazione della filosofia. Gli opuscoli teologici*, Rusconi, Milano 1979.

_________, *The Theological Tractates. The Consolation of Philosophy*, Loeb Classical Library, vol. 74, Harvard Univ. Press, London, 1990.

DOMINICUS GUNDISSALINUS, *De divisione philosophiae* (ed. Ludwig Baur), en «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters». Band IV. Heft 2-3, Aschendorff, Münster, 1903.

Platonis Opera recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Oxford Classical Texts, Oxford, 1900-1907 (5 vol.).

PLATO, *Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1991[2].

_________, *Diálogos, vol. IV: República*. Introducción, traducción y notas de C. Eggers Lan, Gredos, Madrid, 1986.

B) Estudios:

1. En general:

BURRELL D.B., *Aquinas and Islamic and Jewish Thinkers*, en «The Cambridge Companion to Aquinas», ed. Norman Kretzmann and Eleonore Stump, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 60-84.

DE LIBERA A., *Storia della filosofia medievale*, Jaca Book, Milano, 1995.

FABRO C., *Intorno al fondamento della metafisica tomistica*, en «Aquinas», 3 (1960), pp. 90-106.

_________, *Storia della filosofia*, Coletti, Roma, 1954.

FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ J.L., *El objeto de la metafísica en la tradición aristotélica*, en «Anuario filosófico», 12 (1979), n.2, pp. 65-101.

FRAILE G., *Historia de la filosofía*, vol. I: Grecia y Roma, B.A.C., Madrid, 1956.

FORMENT GIRALT E., *El aristotelismo de santo Tomás*, en «Actas del I Congreso Nacional de Filosofía Medieval», Sociedad de Filosofía Medieval, Zaragoza, 1992, pp. 291-304.

GHISALBERTI A., *Percorsi significativi della 'Metafisica' di Aristotele nel medioevo*, en «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 85 (1993), pp. 585-604.

MARIÉTAN J., *Problème de la classification des sciences d'Aristote à s. Thomas*, St-Augustin - Alcan, Valais - Paris, 1901.

MERLAN P., *Dal platonismo al neoplatonismo*, Vita e Pensiero, Milano, 1990 (trad. del orig. inglés *From Platonism to Neoplatonism*, M. Nijhoff, The Hague, 1968[3]).

OWENS J., *Aquinas as Aristotelian Commentator*, en «St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies», vol. I, Pont. Inst. of Mediaeval Studies, Toronto, 1974, pp. 213-238.

WEISHEIPL J.A., *Classification of the Sciences in Medieval Thought*, en «Mediaeval Studies », 27 (1965), pp. 54-90.

_________, *The Nature, Scope and Classification of the Sciences*, en «Science in the Middle Ages; ed. D.C. Lindberg», Chicago, 1978, pp. 461-482.

2. Platón:

D'ANCONA COSTA C., *Historiographie du platonisme médiéval: le cas de saint Thomas*, en «Saint Thomas au XXe. siècle. Colloque du centenaire de la 'Revue Thomiste'(1893-1992), Toulouse, 25-28 mars 1993», Saint-Paul, Paris, 1995, pp. 205-217.

FABRO C., *Platonism, Neo-Platonism and Thomism: Convergencies and Divergencies*, en «New Scholasticism», 44 (1970), pp. 68-100.

HENLE R.J., *St. Thomas and Platonism*, M. Nijhoff, The Hague, 1956.

REALE G., *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle dottrine non scritte*, Vita e Pensiero, Milano, 1993[11], pp. 628-633.

3. Aristóteles:

AUBENQUE P., *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, P.U.F., Paris, 1972[3]

BASTIT M., *Aristote et la séparation*, en «Revue Philosophique de Louvain», 90 (1992), pp. 297-315.

BEACH J.D., *Separate Entity as the Subject of Aristotle's Metaphysics*, en «Thomist», 20 (1957), pp. 75-95.

BERTI E., *Profilo di Aristotele*, Studium, Roma, 1985, pp. 195-238.

_________, *Aristotele nel novecento*, Laterza, Roma, 1992, pp. 64-79; 130-131; 246-266.

CLEARY J.J., *On the Terminology of 'Abstraction' in Aristotle*, en «Phronesis», 30 (1985), pp. 13-45.

DÉCARIE V., *La physique porte-t-elle sur des 'non séparés' (ajórista)? Note sur Aristote 'Métaphysique', E 1, 1026 a 14*, en «Rev. des Sciences Phil. et Théol.», 38 (1954), pp. 466-468.

_________, *L'objet de la métaphysique selon Aristote*, Montreal, 1961, pp. 111-124.

De Strycker É., *La notion aristotélicienne de séparation dans son application aux Idées de Platon*, en «Autour d'Aristote. Recueil d'études offertes à Mgr. Mansion», Public. Universitaires, Louvain, 1955, pp. 119-139.

Donini P., *La Metafisica di Aristotele. Introduzione alla lettura*, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1995, pp. 79-108.

Dumoulin B., *Analyse génétique de la métaphysique d'Aristote*, Bellarmin - Les Belles Lettres, Montreal - Paris, 1986, pp. 121-146; 160-174.

Follon J., *Le concept de philosophie première dans la «Métaphysique» d'Aris tote*, en «Revue Philosophique de Louvain», 90 (1992), pp. 387-421.

Kalinowski G., *Au carrefour des métaphysiques. Pluralité des vues et indécisions dans la théorie de la philosophie d'Aristote*, en «Rev. des Sciences Phil. et Théol.», 47 (1963), pp. 545-570.

Mansion A., *Introduction à la Physique Aristotélicienne*, Inst. Sup. de Phil. -Vrin, Louvain - Paris, 1946[2].

_________, *L'objet de la science philosophique suprême d'après Aristote, Métaphysique, E, i*, en «Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr. Diès», Vrin, Paris, 1956, pp. 151-168.

_________, *Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote*, en «Revue Philosophique de Louvain», 56 (1958), pp. 165-221.

Mc Inerny R.M., *Ontology and Theology in Aristotle's Metaphysics*, en «Mélanges à la mémorie de Charles de Koninck», Presses de l'université Laval, Quebec, 1968, pp. 233-240.

Natali C., *Cosmo e divinità. La struttura logica della teologia aristotelica*, Japadre, L'Aquila, 1974, pp. 15-44.

Patzig G., *Theology and Ontology in Aristotle's Metaphysics*, en «Articles on Aristotle», vol.III: Metaphysics; ed. J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji, Duckworth, London, 1979, pp. 33-49.

Philippe M.-D., *Abstraction, addition, séparation dans la philosophie d'Aristote*, en «Revue Thomiste», 48 (1948), pp. 461-479.

Owens J., *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Pont. Inst. of Mediaeval Studies, Toronto, 1963.

Reale G., *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, 1993[5].

_________, *La metafisica aristotelica come prosecuzione delle istanze di fondo della metafisica platonica*, en «Pensamiento», 35 (1979), pp. 133-143.

Saint-Édouard, *La division aristotélicienne des sciences, selon le professeur A. Mansion*, en «Laval Théologique et Philosophique», 15 (1959), pp. 215-235.

Van den Berg I.J.M., *L'abstraction et ses degrés chez Aristote*, en «Actes du XI Congrès International de Philosophie», vol. XII, Louvain, 1953, pp. 109-113.

4. Boecio:

CHADWICK H., *The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1990, pp. 108-111; 214-215 (trad. ital.: *Boezio. La consolazione della musica, della logica, della teologia e della filosofia*, Il Mulino, Bologna, 1986, pp. 147-151; 273-275).

CROCCO A., *Introduzione a Boezio*, Liguori Ed., Napoli, 1975, pp. 70-80.

GRABMANN M., *Storia del metodo scolastico*, La Nuova Italia, Firenze, 1980, vol. I, pp. 181-194.

MAIOLI B., *La teoria dell'essere e dell'esistente e classificazione delle scienze in M.S. Boezio. Una delucidazione*, Bulzoni Ed., Roma, 1978.

MC INERNY R.M., *Boethius and St. Thomas Aquinas*, en «Being and Predication: Thomistic Interpretations», Cath. Univ. of America Press, Washington, 1986, pp. 89-114 (publicado previamente en «Rivista di Filosofia Neo-scolastica» 66 (1974) 219-245).

_________, *Boethius and Aquinas*, Cath. Univ. of America Press, Washington, 1990.

MONDIN B., *San Tommaso commentatore di Boezio*, en «Doctor Communis», 48 (1995), pp. 44-54.

OBERTELLO L., *Severino Boezio*, vol. I, Genova, 1974, pp. 565-656.

5. Avicena:

ANAWATI G.C., *Saint Thomas d'Aquin et la Métaphysique d'Avicenne*, en «St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies», vol. I, Pont. Inst. of Mediaeval Studies, Toronto, 1974, pp. 449-465.

GILSON É., *Avicenne en Occident au Moyen Age*, en «Convegno Internazionale 9-15 aprile 1969. Tema: Oriente e Occidente nel Medioevo: filosofia e scienza», Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1971, pp. 79-90.

LOBATO A., *Avicena y santo Tomás. Presencia del filósofo árabe en las primeras obras del aquinatense*, en «Estudios Filosóficos», 4 (1955), pp. 45-80; 5 (1956), pp. 83-130; 511-551.

WIPPEL J.F., *Aquinas and Avicenna on the Relationship between First Philosophy and the other Theoretical Sciences (In De Trin., q.5, a.1, ad 9)*, en «Metaphysical Themes in Thomas Aquinas», Catholic Univ. of Am. Press, Washington, 1984, pp. 37-53 (publicado previamente en «Thomist» 37 (1973), pp. 133-154).

_________, *The Latin Avicenna as a Source for Thomas Aquinas's Metaphysics*, en «Freiburger Zeitschrift für Phil. und Theol.», 37 (1990), pp. 51-90.

6. Averroes:

CORBIN H., *Storia della filosofia islamica dalle origini ai nostri giorni*, Adelphi, Milano, 1991, pp. 250-259.

CRUZ HERNÁNDEZ M., *El averroísmo en el occidente medieval*, en «Convegno Internazionale 9-15 aprile 1969. Tema: Oriente e Occidente nel Medioevo: filosofia e scienza», Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1971, pp. 17-50.

ELDERS L., *Averroès et Saint Thomas d'Aquin*, en «Doctor Communis», 45 (1992), pp. 46-56.

RAMÓN GUERRERO R., *La filosofía árabe medieval*, en «Actas del I Congreso Nacional de Filosofía Medieval», Sociedad de Filosofía Medieval, Zaragoza, 1992, pp. 129-157.

ROCCARO G., *Conoscenza e scienza nel Tafsir mä ba`d at-tabï`a di Ibn Rusd*, Officina di Studi Medievali, Palermo, 1990, pp. 9-61.

7. Alberto Magno:

RODRÍGUEZ ARIAS J.M., *Sobre la división de las ciencias especulativas en san Alberto Magno*, en «Estudios Filosóficos», 12 (1963), pp. 9-47.

CALLUS D.A., *San Tommaso d'Aquino e Sant'Alberto Magno*, en «Angelicum», 37 (1960), pp. 133-161.

DE LIBERA A., *Logique et existence selon saint Albert le Grand*, en «Archives de Philosophie», 43 (1980), pp. 529-558.

ELDERS L., *La naturaleza de la metafísica según san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino*, en «Autour de Saint Thomas d'Aquin», t. I: Les commentaires sur les oeuvres d'Aristote. La métaphysique de l'être, FAC - Tabor, Paris - Brugge, 1987, pp. 167-185; publicado previamente en «Scripta Theologica» 12 (1980).

MAHONEY E.P., *Sense, Intellect, and Imagination in Albert, Thomas and Siger*, en «The Cambridge History of Later Medieval Philosophy», Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 602-622.

PÉREZ DE LABORDA A., *San Alberto Magno, científico medieval*, en «Religión y Cultura», 34 (1988), pp. 477-544.

TURIEL B., *El sujeto de la metafísica en San Alberto Magno*, en «Studium», 1-2 (1961-62), pp. 323-358.

WÉBER É.-H., *La relation de la philosophie et de la théologie selon Albert le Grand*, en «Archives de Philosophie», 43 (1980), pp. 559-588.

WEISHEIPL J.A., *Thomas d'Aquino and Albert his Teacher*, Pont. Inst. of Mediaeval Studies, Toronto, 1980.

_________, *The Life and Works of St. Albert the Great*, en «Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays, 1980», ed. by James A. Weisheipl, Pont. Inst. of Mediaeval Studies, Toronto, 1980, pp. 13-48.

A) Fuentes:
Sto. Tomás de Aquino. Obras:

1. Obras completas.

a) Edición electrónica:

Thomae Aquinatis Opera Omnia cum hipertextibus in CD-ROM, auctore Roberto Busa S.J., Editoria Elettronica Editel, Milano, 1992.

b) Edición impresa:

THOMAE AQUINATIS, *Opera Omnia, ut sunt in Indice Thomistico additis 51 scriptis ex aliis medii aevi auctoribus, curante Roberto Busa S.I.*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1980 (7 vol.).

Index Thomisticus. Sectio prima: Indices, vol. I: Indices distributionis: Prospectus distributionis lemmatum a-finis, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1975.

2. Obras particulares (ediciones de las que tomó el texto la edición de la *Opera Omnia* antes indicada; se indican solamente las obras de las que se ha hecho mayor uso en la disertación, siguiendo el mismo orden que aparece en la ed. del P. Busa):

a) Obras mayores:

Scriptum super libros Sententiarum (*In <n> Sent.*), ed. Prima Americana, t. VI, VII-1 y VII-2, New York, 1948 (reimpresión de la edición Parmense, t. VI, 1856, y t. VII, 1858).

Summa contra gentiles (*C.G.*), texto de la ed. Leonina (Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita (Commissio Leonina), t. XIII, XIV, XV: 1918, 1926, 1930), tomado a su vez de la ed. Marietti, Roma, 1961.

Summa Theologica (I, I-II, II-II, III), I, qq. 1-49, de la edición Leonina (t. IV, 1888); qq. 50-fin, texto Leonino, tomado de la ed. Marietti, Roma, 1948. I-II, texto Leonino de la ed. Marietti, Roma, 1948. II-II, ed. Leonina, t. VIII (1895), IX (1897), y X (1899); III, ed. Leonina, t. XI (1903) y XII (1905).

Quaestiones Disputatae de Veritate (*De Verit.*), qq. 1-22 (a.11, co.), ed. Leonina, t. XXII (1970-1972); qq. 22 (a.11 ad 1) - fin, ed. Marietti, Roma, 1953.

Quaestiones Disputatae de Potentia (*De Pot.*), ed. Marietti, Roma, 1953.

Quaestiones Disputatae de spiritualibus creaturis (*De spirit. creat.*), ed. Marietti, Roma, 1953.

Quaestio Disputa de anima (*Q.D. De an.*), ed. Marietti, Roma, 1953.

Quodlibeta I-XI (*Quodl.*), ed. Marietti, Roma, 1956.

b) Opúsculos:

De substantiis separatis (*De subst. separ.*), ed. Leonina, t. XL, Roma, 1968.
De unitate intellectus (*De unit. intell.*), texto de la ed. de L. W. Keeler, Roma, 1936, tomado de la ed. Marietti, Roma, 1954.
De ente et essentia (*De ente et ess.*). **N.B.**: hemos seguido la ed. Leonina (t. XLIII, Roma, 1976), y no la de L. Baur y J. Koch, que fue la que adoptó la edición a cargo del P. Busa.
De principiis naturae (*De princ. nat.*), texto comparado con el de la ed. Leonina (que por entonces aún no había sido publicado).
Compendium Theologiae (*Comp. Theol.*), ed. Marietti, Roma, 1954.

c) Comentarios:
In libros De caelo et mundo (*In De caelo et mundo*), ed. Leonina, t. III, Roma, 1886.
In libros De generatione et corruptione (*In De gener. et corr.*), ed. Leonina, t. III, Roma, 1886.
In libros Physicorum (*In <n> Phys.*), texto de la ed. Leonina, t. II, Roma, 1884, tomado de la ed. Marietti, Roma, 1954.
S*ententia libri Ethicorum* (*In <n> Ethic.*), ed. Leonina, t. XLVII, Roma, 1969.
In libros Posteriorum analyticorum (*In <n> Post. anal.*), ed. Leonina, t. I, Roma, 1882.
In libros Perihermeneias (*In <n> Periherm.*), texto de la ed. Leonina, t. I, Roma, 1882, tomado de la ed. Marietti, Roma, 1955.
In libros De anima (*In <n> De an.*), ed. Marietti, Roma, 1959.
In libros De sensu et sensato (*<In> De sensu et sens.*), ed. Marietti, Roma, 1949.
In libros Metaphysicorum (*In <n> Metaph.*), ed. Marietti, Roma, 1950.
In librum De causis (*In De causis*), texto de la ed. de H.-D. Saffrey, Fribourg: Société philosophique - Louvain: Nauwelaerts, 1954.
In librum Boethii De trinitate (*BDT*): ver apartado siguiente.
In Boethii De hebdomadibus (*In Boeth. De ebdom.*), Marietti, Roma, 1954.
In Dionysii De divinis nominibus (*In De div. nom.*), ed. Marietti, Roma, 1950.

d) De autenticidad dudosa:
De natura generis (*De nat. gen.*), ed. Marietti, Roma, 1954.

3. *In Boethii De Trinitate* (*BDT*):

a) Ediciones:

Opera Omnia. Iussu Leonis XIII P.M. edita. Tomus L: Super Boethium de Trinitate. Expositio libri Boethii de Ebdomadibus, Comm. Leonina - Cerf, Roma - Paris, 1992. Edición crítica, adoptada en la disertación.

Opuscula theologica, vol. II, De re spirituali; Expositio super Boethium de Trinitate et de Hebdomadibus, cura et studio P. Fr. M. Calcaterra, Marietti, Taurini - Romae, 1954, pp. 293-310; 361-389.

Expositio super librum Boethii de Trinitate. Ad fidem codicis autographi nec non ceterorum codicum manu scriptorum. Recensuit Bruno Decker, Brill, Leiden, 1965.

WYSER P., *Thomas von Aquin. In librum Boethii De Trinitate Quaestiones quinta et sexta. Nach dem Autograph Cod. Vat. lat. 9850 mit Einleitung hrsg.*, Société Philosophique, Fribourg-Louvain, 1948, pp. 9-76.

b) Traducciones:

THOMAS AQUINAS, *Faith, Reason and Theology. Questions I-IV of his Commentary on the De Trinitate of Boethius*. Trans. by A. Maurer, Pont. Inst. of Med. Stud., Toronto, 1987.

_________, *The Division and Methods of the Sciences. Questions V and VI of his Commentary on the De Trinitate of Boethius*. Trans. A. Maurer, Pont. Inst. of Med. Stud., Toronto, 1986.

TOMÁS DE AQUINO, *Expositio del «De Trinitate» de Boecio*. Introducción, traducción y notas de Alfonso García Marqués y José Antonio Fernández, EUNSA, Pamplona, 1986.

B) Estudios:

1. Sobre el *BDT*:

CHENU M.-D., *La date du commentaire de s. Thomas sur le «De Trinitate» de Boèce*, en «Rev. des Sciences Phil. et Théol.», 30 (1941-42), pp. 432-434.

ELDERS L., *Faith and Science. An Introduction to St. Thomas' 'Expositio in Boethii de Trinitate'*, Herder, Roma, 1974.

GILS P.-M., *L'édition Decker du «In Boethium de Trinitate» et les autographes de S. Thomas d'Aquin*, en «Scriptorium», 10 (1956), pp. 111-120.

HALL D.C., *The Trinity. An Analysis of St. Thomas Aquinas' «Expositio» of the «De Trinitate» of Boethius*, Brill, Leiden - New York - Köln, 1992.

KELLY C.J., *Abstraction and Existence. A Study on St. Thomas: «In Boetii de Trinitate», q.5, a.3*, en «Laval Théologique et Philosophique», 21 (1965), pp. 17-42.

MENDOZA C. - BOLZÁN J., *Santo Tomás y los métodos de las ciencias especulativas*, en «Sapientia», 27 (1972), pp. 37-50.

OLS D., *Santo Tomás de Aquino, comentador de Boecio. Teología, juego y escritura*, en «L'Osservatore Romano», edición semanal en lengua española, 26 (1994), nº 4 (1309), del 28-I-94, p.10(58).

SARANYANA J.I., *Sobre el in Boethii de Trinitate de Tomás de Aquino*, en «Thomas von Aquin. Werk und Wirkung», ed. A. Zimmermann, De Gruyter, Berlin - New York, 1988, pp. 71-81.

SWEENEY E., *Metaphysics and its Distinction from Sacred Doctrine in Aquinas*, Yliopistopaino, Helsinki, 1990, pp. 162-170.

SYNAVE P., *La révélation des vérités divines naturelles d'après s. Thomas*, en «Mélanges Mandonnet», t. I (Bibliothèque Thomiste, XIII), Vrin, Paris, 1930, pp. 359-361.

TOGNOLO A., *Due saggi sull'accezione metafisica del concetto di 'separatio'in Tommaso d'Aquino*, Ed. Gregoriana, Padova, 1983 .

VAN STEENBERGHEN F., *Le problème de l'existence de Dieu dans les écrits de s. Thomas d'Aquin*, Inst. Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve, 1980, pp. 85-103 (c.IV: 'Le commentaire In Boethium de Trinitate').

_________, *La littérature thomiste récente*, en «Revue Philosophique de Louvain» 48 (1950), pp. 424-425.

_________, *La bibliothèque du philosophe médiévaliste*, Publ. Univ. - Béatrice-Nauwelaerts, Louvain - Paris, 1974, p.118.

VANSTEENKISTE C., *Un testo di San Tommaso in edizione critica*, en «Angelicum», 33 (1956), pp. 437-442.

2. Generales:

AERTSEN J.A., *Method and Metaphysics. The 'via resolutionis' in Thomas Aquinas*, Yliopistopaino, Helsinki, 1990, pp. 3-12.

_________, *Nature and Creature. Thomas Aquinas's Way of Thought*, Brill, Leiden, 1988, pp. 191-229.

BIFFI I., *Il lemma 'metaphysicus' in san Tommaso d'Aquino*, en «Teologia», 4 (1979), pp. 85-107.

CHENU M.-D., *Introduzione allo studio di san Tommaso d'Aquino*, Libr. Ed. Fiorentina, Firenze, 1953, pp. 240-242 (trad. del orig. francés *Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1950²).

_________, *La théologie comme science au XIIIe. siècle*, Vrin, Paris, 1957, pp. 67-92 (trad. ital.: *La teologia come scienza nel XIII secolo*, Jaca Book, Milano, 1995³).

COULOUBARITSIS L., *Théorie de la connaissance et scientificité de la physique dans la 'Somme Théologique', 1a Pars, Q.84 de S. Thomas d'Aquin*, Yliopistopaino, Helsinki, 1990, pp. 163-170.

DEWAN L., *St. Thomas, Physics, and the Principle of Metaphysics*, en «The Thomist», 61 (1997), pp. 549-566.

FABRO C., *Introduzione a San Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero moderno*, Ares, Milano, 1983, pp. 60-61; 76-83.

_________, *La nozione metafisica di partecipazione secondo s. Tommaso d'Aquino*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1950, pp. 125-144; 187-221.

FALGUERAS SALINAS I., *Consideraciones filosóficas en torno a la distinción real esse-essentia*, en «Revista de Filosofía», segunda serie, 8 (1985), pp. 223-252.

FIORENTINO F., *Gli oggetti e i metodi delle scienze secondo s. Tommaso*, en «Sapienza», 49 (1996), pp. 245-252.

FOREST A., *La structure métaphysique du concret selon st. Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 1931.

GILSON É., *Éléments d'une métaphysique thomiste de l'être*, en «Autour de Saint Thomas», Vrin, Paris, 1986, pp. 97-126 (artículo publicado previamente en AHDLMA 40 (1973), pp. 7-36).

GRABMANN M., *Esencia y significación del aristotelismo de Santo Tomás de Aquino*, en «Ciencia Tomista», 67 (1944), pp. 323-337.

_________, *Il concetto di scienza secondo S. Tommaso d'Aquino e le relazioni della fede e della teologia con la filosofia e le scienze profane*, en «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», 26 (1934), pp. 127-155.

KALINOWSKI G., *Esquisse de l'évolution d'une conception de la métaphysique*, en «S. Thomas aujourd'hui. Recherches de Philosophie», VI, Desclée de Brouwer, Paris, 1963, pp. 97-133.

KLIMA G., *On Being and Essence in St. Thomas Aquinas's Metaphysics and Philosophy of Science*, Yliopistopaino, Helsinki, 1990, pp. 210-221.

KNASAS J.F.X., *Immateriality and Metaphysics*, en «Angelicum», 65 (1988), pp. 44-76.

LONERGAN B., *Conoscenza e interiorità. Il Verbum nel pensiero di S. Tommaso, a cura di Natalino Spaccapelo*, Dehoniane, Bologna, 1984, pp. 31-102; 163-200 (trad. ital. del orig. inglés: *Verbum, Word and Idea in Aquinas*, serie de artículos publicados en la revista «Theological Studies», en los años 1946-1949).

MANDONNET P., *Chronologie sommaire de la vie et des écrits de saint Thomas*, en «Rev. des Sciences Phil. et Théol.», 9 (1920), pp. 142-152.

MANSION S., *L'intelligibilité métaphysique d'après le «Prooemium» du commentaire de saint Thomas à la «Métaphysique» d'Aristote*, en «Études Aristotéliciennes. Recueil d'articles», Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve, 1984, pp. 509-522 (publicado previamente en la «Rivista di Filosofia Neo-scolastica, 70 (1978), pp. 49-62).

MC INERNY R.M., *St. Thomas Aquinas*, Notre Dame Univ. Press, Notre Dame, 1982 (reimpresión de la 1a. ed., Twayne, Boston 1977).

MONDIN B., *L'oggetto e il metodo della metafisica*, en «Divus Thomas» (Bologna), 98 (1995), n.3.

OWENS J., *Theodicy, Natural Theology, and Metaphysics*, en «Modern Schoolman», 28 (1951), pp. 126-137.

PANGALLO M., *Il posto della metafisica nel sapere umano. Il pensiero di Maimonide e il suo influsso su S. Tommaso d'Aquino*, en «Gregorianum», 74 (1993), pp. 331-352.

_________, *L'essere come atto nel tomismo essenziale di Cornelio Fabro*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1987.

ROLAND-GOSSELIN M.-D., *Le «De ente et essentia» de S. Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 1948.

SANGUINETI J.J., *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*, EUNSA, Pamplona, 1977, pp. 131-157.

SCHMIDT R.W., *The Domain of Logic According to Saint Thomas Aquinas*, M. Nijhoff, The Hague, 1961.

SWEENEY L., *Existence-Essence in Thomas Aquinas's Early Writings*, en «Proceedings of the American Catholic Philosophical Association», vol. XXXVII, National Office of the Am.Cat.Ph.A., Washington, 1963, pp. 97-131.

TOGNOLO A., *L'analogia dell'ente in Tommaso d'Aquino*, en «Metafore dell'invisi-bile. Ricerche sull'analogia. Contributi al XXXIII Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate, 1983 », Morcelliana, Brescia, 1984, pp. 97-119.

TORRELL J.-P., *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Cerf - Ed. Univ. Fribourg, Paris - Fribourg (Suisse), 1993, pp. 97-99; 503-504 (trad. ital.: *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Piemme, Casale Monferrato 1994, pp. 86-89).

VAN STEENBERGHEN F., *La philosophie au XIIIe siècle*, Peeters, Louvain - Paris, 1991[2] (trad. ital. de la 1ª ed. francesa: *La filosofia nel XIII secolo*, Vita e Pensiero, Milano, 1972).

VANNI ROVIGHI S., *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Laterza, Bari, 1992[5].

WALZ A. - NOVARINA P., *Saint Thomas d'Aquin*, Publ. Univ. de Louvain - B. Nauwelaerts, Louvain - Paris, 1962, pp. 102-105; 217-226 (trad. ital.: *San Tommaso d'Aquino*, Ed. Liturgiche, Roma 1945).

WEISHEIPL J.A., *The Relationship of Medieval Natural Philosophy to Modern Science: the Contribution of Thomas Aquinas to Its Understanding*, en «Manuscripta», 20 (1976), pp. 181-196.

_________, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Jaca Book, Milano, 1988 (trad. del orig. inglés: *Friar Thomas d'Aquino; His Life, Thought, and Works*, Catholic University of America, Washington D.C., 1983; trad. esp.: *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, EUNSA, Pamplona, 1994).

WIPPEL J.F., *The Title 'First Philosophy' according to Thomas Aquinas and His different Justifications for the same*, en «Review of Metaphysics», 27 (1973-74), pp. 585-600 (publicado también en «Metaphysical Themes in Thomas Aquinas», Cath. Univ. of America Press, Washington, 1984, pp. 55-67).

TERCERA PARTE

A) Fuentes:

1. Cayetano:

THOMAS DE VIO, CAIETANUS, *In De ente et essentia*, en «Thomae Aquinatis. Opusculum De ente et essentia. Commentariis Caietani illustratum» (ed. P. Michaele de Maria), Pont. Off. Typ., Roma, 1907, pp. 4-13.

THOMAS DE VIO, CAIETANUS, *In I Summ. Theol.*, q.40 a.3, (ed. Leon., t. IV, Roma, 1888).

TOMÁS DE AQUINO, *«Del ente y la Esencia». Comentario de Cayetano.* Trad. del latín de J.D. García Bacca, Caracas, 1974, pp. 10-23.

2. Juan de santo Tomás:

IOANNES A SANCTO THOMA, *Cursus Philosophicus Thomisticus*, vol. I: Ars Logica, ed. Reiser, Marietti, Torino, 1948

B) Estudios:

AERTSEN J.A., *Medieval Philosophy & the Trascendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Brill, Leiden - New York - Köln, 1996, pp. 113-158.

BALTHASAR N., *L'être et les principes métaphysiques*, Instit. Sup. de Philosophie, Louvain, 1914, pp. 47-57.

BARZAGHI G., *La meditazione*, Ed. Studio Domenicano, Bologna, 1992, pp. 31-52.

_________, *Natura e proprietà della razionalità filosofica in s. Tommaso d'Aquino*, en «Divus Thomas», 95 (1992), nº1, pp. 66-93 (publicado también en «L'essere, la ragione, la persuasione», Ed. Studio Domenicano, Bologna, 1994, pp. 37-59.

BASTI G., *Filosofia dell'uomo*, Ed. Studio Domenicano, Bologna, 1995, pp. 51-61.

BESNIER B., *Cajétan - In 'De ente et essentia' quaestio I*, en «Rationalisme analogique et humanisme théologique. La culture de Thomas de Vio 'Il Gaetano'», Vivarium, Napoli, 1993, pp. 71-83.

BONINO S.-T., *Historiographie de l'école thomiste: le cas Gilson*, en «Saint Thomas au XXe. siècle. Colloque du centenaire de la 'Revue Thomiste' (1893-1992), Toulouse, 25-28 mars 1993», Saint-Paul, Paris, 1995, pp. 299-313 (trad. esp.: *La historiografía de la escuela tomista: el caso Gilson*, en «Scripta Theologica», 26 (1994), pp. 955-976).

BURRELL D.B., *Classification, Mathematics and Metaphysics*, en «Modern Schoolman», 44 (1966), pp. 13-34; 47-48.

CONNOLLY F.G., *Abstraction and Moderate Realism*, en «New Scholasticism», 27 (1953), pp. 72-90.

DE ZAN J., *Precisiones sobre la doctrina de la abstracción según santo Tomás*, en «Sapientia», 27 (1972), pp. 335-350

DE LUBAC H., *Lettres de M. Gilson adressées au P. Henri de Lubac et commentées par celui-ci*, Cerf, Paris, 1986 (trad. ital.: *Un dialogo fecondo. Lettere di Étienne Gilson a Henri de Lubac*, Marietti, Genova, 1990).

DENNEHY R., *Maritain's Realistic Defense of the Importance of the Philosophy of Nature to Metaphysics*, en «Thomistic Papers», VI, Center for Thomistic Studies, Houston, 1994, pp. 107-129.

ELDERS L., *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in a Historical Perspective*, Brill, Leiden, 1993, pp. 13-32; 190-206 (trad. del orig. holandés *De metafysica van St. Thomas van Aquino in historisch perspectief, I: Het gemeenschappelijk zijnde*, Tabor-Vught, Brugge, 1982; trad. ital: *La metafisica dell'essere di san Tommaso d'Aquino in una prospettiva storica*, vol. I, Libreria Ed. Vaticana, Città del Vaticano, 1995).

FABRO C., *L'obscurcissement de l'«esse» dans l'école thomiste*, en «Revue Thomiste», 58 (1958), pp. 443-472.

FERNÁNDEZ DE VIANA F., *Problemas actuales en el umbral de la metafísica* (II), en «Estudios Filosóficos», 6 (1957), pp. 12-33.

FERRARI L., *"Abstractio totius" and "Abstractio totalis"*, en «Thomist», 24 (1961), pp. 72-89.

GARCÍA ASTRADA A., *Posibilidad de la metafísica y límites de la abstracción en santo Tomás*, en «Humanitas» (Tucumán), 2 (1954), n.5, pp. 317-325.

GEIGER L.-B., *Abstraction et séparation d'après s. Thomas 'In de Trinitate' q.5, a.3*, en «Rev. des Sciences Phil. et Théol.», 31 (1947), pp. 3-40, (publicado también en «Philosophie et Spiritualité», vol. I, Cerf, Paris, 1963, pp. 87-123).

_________, *Quelques aspects du thomisme contemporain à propos de publications récentes*, en «Rev. des Sciences Phil. et Théol.», 34 (1950), pp. 315-357.

GILSON É., *L'être et l'essence*, Vrin, Paris, 1948 (trad. ital.: *L'essere e l'essenza*, Massimo, Milano, 1988).

_________, *El ser y los filósofos*, E.U.N.S.A., Pamplona, 1979 (trad. del orig. inglés *Being and some Philosophers*, Pont. Inst. of Med. Stud., Toronto, 1949).

GREDT J., *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae, vol. I*, Herder, Friburgi Brisgoviae, 1932, pp. 191-197.

GUIL BLANES F., *Abstracción del todo, de la forma y por juicio negativo, según el comentario tomista al "De Trinitate" de Boecio*, en «Estudios Filosóficos», 3 (1954), pp. 389-404.

_________, *La distinción cayetanista entre abstractio formalis y abstractio totalis*, en «Sapientia», 10 (1955), pp. 44-53.

KANE W.H., *Abstraction and the Distinction of the Sciences*, en «Thomist», 17 (1954), pp. 43-68.

KLUBERTANZ G.P., *Introduction to the Philosophy of Being*, Appleton, New York, 1963.

KNASAS J.F.X., *The Preface to Thomistic Metaphysics. A Contribution to the Neo Thomist Debate on the Start of Metaphysics*, Peter Lang, New York, 1990, pp. 9-27.

LEROY M.-V., *«Abstractio» et «separatio» d'après un texte controversé de saint Thomas (annexe a 'Le savoir spéculatif')*, en «Revue Thomiste», 48 (1948), pp. 328-339.

LÓPEZ SALGADO C., *Abstractio y separatio como acceso a la metafísica*, en «Sapientia», 19 (1964), pp. 102-116.

MASI R., *Fisica, matematica, metafisica*, en «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», 44 (1952), pp. 109-126.

_________, *Struttura della materia. Essenza metafisica e costituzione fisica*, Morcelliana, Brescia, 1957, pp. 11-19.

MARITAIN J., *Breve trattato dell'esistente e dell'esistenza*, Morcelliana, Brescia, 1965, pp. 15-40 (trad. del orig. francés *Court traité de l'existence et de l'existant*, Hartmann, Paris, 1947).

_________, *Distinguir para unir o los grados del saber*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1947 (trad. del orig. francés *Distinguer pour unir: ou les degrés du savoir*, Desclée de Brouwer, Paris, 1932; trad. ital: *Distinguere per unire, i gradi del sapere*, Morcelliana, Brescia, 1981[2]).

_________, *L'existentialisme de saint Thomas*, en «Esistenzialismo», Marietti, Torino, 1947, pp. 40-64.

_________, *La philosophie de la nature, essai critique sur ses frontières et son objet*, Pierre Téqui, Paris, 1935, pp. 12-33 (trad. esp.: *La filosofía de la naturaleza*, Club de Lectores, Buenos Aires).

_________, *Siete lecciones sobre el ser y los primeros principios de la razón especulativa*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1944, pp. 35-95 (trad. del orig. francés *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*, P. Téqui, Paris, 1934; trad. ital.: *Sette lezioni sull'essere e sui primi principi della ragione speculativa*, Massimo, Milano, 1985).

MCCOOL G.A., *From Unity to Pluralism. The Internal Evolution of Thomism*, Fordham Univ. Press, New York, 1989, pp. 114-160.

MERLAN P., *Abstraction and Metaphysics in St. Thomas' Summa*, en «Journal of the History of Ideas», 14 (1953), pp. 284-291.

MORENO A., *The Subject, Abstraction, and Methodology of Aquinas' Metaphysics*, en «Angelicum», 61 (1984), pp. 580-601.

NORDBERG K., *Abstraction and Separation in the Light of the Historical Roots of Thomas' Tripartition of the Theoretical Sciences*, en «Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (1987)», vol. III, Yliopistopaino, Helsinki, 1990, pp. 144-153.

OWENS J., *Existence and the Subject of Metaphysics*, en «Science et Esprit», 32 (1980), pp. 255-260.

_________, *Metaphysical Separation in Aquinas*, en «Mediaeval Studies», 34 (1972), pp. 287-306

PONFERRADA G.E., *Nota sobre los 'grados de abstracción'*, en «Sapientia», 33 (1978), pp. 267-284.

PORRO P., *Il commento del Gaetano al 'De ente et essentia'*, en «Tommaso d'Aquino, *L'ente e l'essenza*. Introduzione, traduzione, note ed apparati di Pasquale Porro», Rusconi, Milano, 1995, pp. 159-181.

_________, *Qualche riferimento storiografico sulla distinzione di essere ed essenza*, en «Tommaso d'Aquino, *L'ente e l'essenza*. Introduzione, traduzione, note ed apparati di Pasquale Porro», Rusconi, Milano, 1995, pp. 183-215.

PUGH M.S., *Maritain, the Intuition of Being, and the proper starting point for Thomistic Metaphysics*, en « Thomist », 61 (1997), pp. 405-424.

RAMÍREZ J.M., *Opera Omnia. Tomus II: De Analogia*, vol. 2, C.S.I.C., Madrid, 1970, pp. 754-821.

_________, *De ipsa philosophia in universum*, en «Opera Omnia», t. I, vol. 1, C.S.I.C., Madrid, 1970, pp. 62-84; 159-197; 231-248 (recopila artículos publicados en «La Ciencia Tomista», en los años 1922-1924).

RÉGIS L.-M., *Un livre... La philosophie de la nature. Quelques "apories"*, en «Études et Recherches. Philosophie», Ottawa, 1936, cah. 1, pp. 127-156.

RENARD H., *What is St. Thomas' Approach to Metaphysics?*, en «New Scholasticism», 30 (1956), pp. 64-83.

ROBERT J.-D., *La métaphysique, science distincte de toute autre discipline philosophique, selon saint Thomas d'Aquin*, en «Divus Thomas» (Piacenza), 50 (1947), pp. 206-222.

RUFFINENGO P.P., *Astrazione, separazione, fondazione della metafisica*, en «Annali Chieresi», 2 (1986), pp. 25-63.

SCHMIDT R.W., *L'emploi de la séparation en métaphysique*, en «Revue Philosophique de Louvain», 58 (1960), pp. 373-393.

SELLÉS DAUDER J.F., *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 1995, pp. 257-327.

SELVAGGI F., *Filosofia del mondo. Cosmologia filosofica*, Pont. Univ. Gregoriana, Roma, 1993[2].

_________, *S. Tommaso e la mentalità scientifica moderna*, en «Seminarium», 29 (1977), pp. 855-877.

SERTILLANGES A.D., *La science et les sciences spéculatives d'après s. Thomas d'Aquin*, en «Rev. des Sciences Phil. et Théol.», 10 (1921), pp. 5-20.

SIMMONS E., *In Defense of Total and Formal Abstraction*, en «New Scholasticism», 29 (1955), pp. 427-440.

_________, *The Thomistic Doctrine of the Three Degrees of Formal Abstraction*, en «Thomist», 22 (1959), pp. 37-67.

SMITH V.E., *Abstraction and the Empiriological Method*, en «Proceedings of the American Catholic Philosophical Association», vol. XXVI, National Office of the Am.Cat.Ph.A., Washington, 1952, pp. 35-50.

SWIEZAWSKI S., *Quelques déformations de la pensée de saint Thomas dans la tradition thomiste*, en «Theory of Being to Understand Reality» (ed. Stanislaw Kaminski *et alii*), Tow. Naukowe KUL, Lublin, 1980, pp. 269-284.

THIEL M., *De abstractione*, en «Studia Anselmiana», 7-8 (1938), pp. 99-119.

VAN RIET G., *Problèmes d'épistémologie*, Publications Universitaires, Louvain, 1960, pp. 1-45 (reedición, corregida y aumentada, del artículo publicado previamente con el título *La théorie thomiste de l'abstraction*, en «Revue Philosophique de Louvain», 50 (1952), pp. 353-393).

VAN STEENBERGHEN F., *Réflexions sur la systématisation philosophique*, en «Revue Néoscolastique de Philosophie», 41 (1938), pp. 191-216.

_________, *La structure de la philosophie théorique selon S. Thomas d'Aquin*, en «Revue Philosophique de Louvain», 83 (1985), pp. 536-558.

VANNI ROVIGHI S., *L'unità del sapere secondo san Tommaso d'Aquino*, en «Il Pensiero», 10 (1965), pp. 7-22, (publicado también en «Studi di filosofia medioevale», vol. II, Vita e Pensiero, Milano, 1978, pp. 72-87).

VANSTEENKISTE C., *'Separatio'*, en «Rassegna di Letteratura Tomistica», 2 (1970), pp. 78-82.

VICENTE BURGOA L., *De modis abstractionis iuxta sanctum Thomam*, en «Divus Thomas» (Piacenza), 66 (1963), pp. 35-65; 189-218, y 67 (1964), pp. 279-299.

_________, *Il 'separato' come condizione e come oggetto della metafisica*, en «Divus Thomas» (Piacenza), 96 (1993), pp. 62-94.

WILHELMSEN F.D., *Man's Knowledge of Reality*, Preserving Christian Publ., Albany, N.Y., 1988, pp. 185-199.

WINANCE É., *Réflexions sur les degrés d'abstraction et les structures conceptuelles de base dans l'épistémologie de Thomas d'Aquin*, en «Revue Thomiste», 91 (1991), pp. 531-579.

WIPPEL J.F., *Metaphysics and 'Separatio' according to Thomas Aquinas*, en «Review of Metaphysics», 31 (1978), pp. 431-470 (publicado también en «Metaphysical Themes in Thomas Aquinas», The Catholic University of America Press, Washington, 1984, pp. 69-104).

ÍNDICE GENERAL DE LA TESIS

TERCERA PARTE
La doctrina tomista de la división de las ciencias y la teoría de los *grados de abstracción*